اصدرات

مركز الفكر الاسلامي المعاصر

2.

المعجم

الموسوعيّ لمصطلحات الحداثة

الجزء الاول

رئيس فريق العمل في اعداد المعجم.

الدكتور الشيخ حسن كريم ماجد الربيعي: ـ <u>فريق العمل:</u>

الشيخ ليث العتابي.

الاستاذ طه حسين .

الاستاذ صباح خيري .

<u>المراجعة اللغوية والتدقيق:</u>

الدكتور السيد علي الاعرجي.

<u>المراجعة العلمية والمنهجية :</u>

الشيخ غالب الناصر : مدير مركز الفكر الاسلامي المعاصر.

اعداد

قســـــم المصطلح في مركز الفكر الاسلامي المعاصر

بِسۡمِ اللَّهِ الرَّحۡمَنِ الرَّحِيمِ

أَلَمۡ تَرَىٰ كَيۡفَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلاً كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصۡلُهَا ثَابِتٌ وَفَرۡعُهَا فِي السَّمَاءِ (*)تُؤۡتِي أُكُلَهَا كُلَّ حِينٍ بِإِذۡنِ رَبِّهَا وَيَضۡرِبُ اللَّهُ الأَمۡثَالَ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمۡ يَتَذَكَّرُونَ

(24 ـ 25)سورة ابراهيم.

بسم الله الرحمن الرحيم

مركز الفكر الإسلامي المعاصر في النجف الأشرف، مؤسسة فكرية إسلامية تعنى بدراسة ومتابعة التحولات الفكرية والعلمية والثقافية الهائلة التي أفرزها التطور الذي شهده العالم منذ عصر النهضة والأنوار والحداثة وصولاً إلى ما يطرح اليوم في أزمنة العولمة وما بعد الحداثة من مفاهيم ونظريات ونماذج فكرية، تنموية وتجديدية، كان لها منذ نهاية القرن السابع عشر ابلغ الأثر في تفعيل عوامل النهضة وشروط التبني الحضاري والتغيير الجذري في عالمنا الإسلامي، مثلما كان لها الدور الكبير في تحريك الصراعات الإيديولوجية والعرقية والمذهبية مما غيب سؤال النهضة والتقدم في خضم هذه الأزمات في أكثر من موقع في عالمنا الإسلامي.

من هنا تأتي أهمية رسالة المركز وما أخذه على عاتقه من العناية بما تم انجازه من البحوث والدراسات الحديثة والمعاصرة في مجالات تطور المعرفة وتجديد الفكر الديني وتحولاته المعرفية باتجاه الاجتهاد في الفقه الاجتماعي ، ومجالات لم تكن مطروقة من قبل كالسياسة والاقتصاد والقانون والتربية والمجتمع وغير ذلك من العلوم السلوكية والإنسانية، من أجل الكشف عن منطق التجديد وأصول بناء النماذج الإسلامية والأطر النظرية للتطبيقات القائمة على أساس بديهيات الفكر الإسلامي مما ورد في القرآن الكريم والسنة الصحيحة .

نحاول في هذا المركز الاشتغال على مجالات الإنتاج العلمي والفكري والثقافي وتشكيل النماذج المنهجية التي تقارب الأدوات البحثية الحديثة والمعاصرة بموضوعات التراث والواقع، وكذلك تقديم الخدمة من خلال إعداد الموسوعات وتنظيم المعاجم التي تكون بنية تحتية من المعارف والمفاهيم والتي تشكل مورداً أساسياً في الانطلاق إلى مراحل أكثر تطوراً في الانجاز الفكري والحضاري والتنمية البشرية القائمة على تعددية الخيارات وانفتاح الآفاق.

ومن مشاريع الخدمة الفكرية التي وضعها المركز في دائرة اهتماماته منذ اليوم الأول لتأسيسه واضطلع بانجاز جانباً منها، مشروع المعجم الفكري المتخصص بمصطلحات الحداثة وما بعد الحداثة ومفاهيمهما ولاسيما ما ذكر في نقدهما من زاوية نظر المفكرين الإسلاميين وعلماء الفكر الامامي، وقد تم بعونه تعالى إكمال الجزء الأول منه الخاص بمصطلحات الحداثة ، وتضمن ثلاثة مصطلحات أساسية في الإنتاج الفكري العالمي وهي: الابستمولوجيا أو ما يعرف بنظرية المعرفة، ومصطلح الانسانوية، ومصطلح الانثربولوجيا، وسيتضح للقارئ الكريم عند مراجعة النصوص الواردة في هذا المعجم والتي تم اختيارها بعناية فائقة وتدبر من مصادر متعددة وعلى وفق أولويات واضحة في التقديم والتأخير، حجم الترابط بين هذه المصطلحات التي تعبر عن صلة الوعي البشري ومصادره المعرفية بالطبيعة الإنسانية واثر الإدراك المعرفي والوعي بالشخصية الانسانية وتشكلها العلمي والأخلاقي الأمر الذي تشتغل عليه بحوث الانسانوية، ثم صلة كل ذلك بالانجاز الحضاري للإنسان في إطاره الاجتماعي وهو ما تعنى به الانثروبولوجيا. وهكذا تلتقي هذه المفردات من حيث المفهوم وتتقارب من جهة المصداق .

يأمل المركز في أن يكون هذا الانجاز معززاً لانجازات أخرى في طريق تجديد الفكر الإسلامي وتوفير المعلومات والأفكار الميسرة للعمل العلمي والإبداعي في زمن تتسابق فيه البلدان والشعوب من اجل انجاز نهضتها العلمية والحضارية والوقوف في مصاف الدول الكبرى المتقدمة في المجالات كافة .

عملنا في هذا المعجم الموسوعي:

كثيرا ما يقع الالتباس في تحديد المفاهيم ، و كثيرا ما يقع الاختلاف و الخلاف بين المفاهيم و يعبر كلّ طرف عن تعريفه لمفاهيم مشتركة تثبت او تنفي سواء المنظومة العلمية الصرفة او المنظومة الفكرية العقلية او النقلية ، و لا اعتقد أنّ الاسلام أوقع مثل هذا التشابك بين الحقائق اللغوية و الشرعية فاذا اعتمد أحد المفاهيم عّرفه و أوضح مصاديقه و ان يقع لبعضهم شبهات في المفهوم او المصداق لكن يمكن تدارك ذلك في حالات الاجماع العلمي غير الاجماع المدّعى لاسباب عقائدية او سياسية او خلافات شخصية ناتجة عن حالات نفسية طارئة .

فالبحث الابستيمولوجي عن أسس هذه المفاهيم و مدى مطابقتها للواقع الحضاري الاسلامي الناقل من حالة التخلف الى حالة النظام و الكيان المنظم حالة جديرة بالبحث و التنقير في أسباب تغير المفاهيم و تغير الواقع المؤسس الى واقع آخر مفروض من جهات غيرت المفاهيم لاجيال آتية فسببت تفاعلا مستمرا بين المفهوم و الواقع ( ).

ان دراسة تاريخ المفاهيم و مراحل تطورها نتيجة لاستعمالات تلك المفاهيم الحساسة في ثقافة المسلمين او تحويلهم من مفاهيم التأسيس الى مفاهيم الانحياز شكلت ظاهرة كبرى في تراث الحضارة الاسلامية ، فقد تغيرت مفاهيم تأسيسية في صدر الدولة الاسلامية الى مفاهيم مغايرة واسعة او ضيقة حسب حالة التشتت و الانقسام الفكري في التراث أدّى الى توسيع دائرة تلك المفاهيم او تضييقها ، و ذلك لكسب الواقع و تغييره وفق المصالح الذاتية او المصالح السياسية او الاجتماعية او غيرها ممن يكوّن المفهوم و توسيعه او تضييقه قاعدة للاستبداد او التسلط او جرّ النفع لشيء ما .

لقد لعب (المفهوم) دورا عظيما في سعة الهوة بين المسلمين مّما أثر على واقعهم الاجتماعي فتفرقوا الى طوائف و مذاهب و اراء ناتجة من الاصرار على تحديد مفاهيم قد يمكن التوصل الى تحديدها بالاسلوب العلمي الرصين ، و لم يكن هذا عند المسلمين وحدهم بل شمل التاريخ البشري ، و التاريخ العالمي مليء بمثل هذه الاختلافات المفهومية بل ادى ذلك الى الصراعات العالمية الداخلية و الخارجية في المنظومات البشرية الوضعية و حتى المنظومات السماوية ، اذ انشقت الديانات الى فرق و طوائف متناحرة و متصارعة بسبب المفاهيم التي يمكن ايجاد التحديدات الاجتماعية لها و لكن الكل تمسك بتحديد المفهوم العام و

ادعى صحته و اقصى آلاخر و رّوج لثقافة مفهوم آخر منشق من المفهوم التأسيسي الاول نتيجة لعوامل متداخلة مصلحية في الاعم الاغلب ، فالاساس هو الاصل الابستمولوجي في وضع المفاهيم التراثية المختلف حولها ، و سلوك الانسان لتغييرها حسب الاهواء او اعتماد الاصل هو المنهج العلمي بعد كشف اصل هذا السلوك و التصرف ثم اضلال الانسان حالة غير انسانية لأن القيم الاخلاقية (الاكسيولوجيا) تدعو الى ارشاد الناس و تبشيرهم بما يوافق الاصل لا الفرع المختلف حوله .

يهدف معجم مصطلحات الحداثة الى بيان قدرة الفكر الاسلامي في النقد و الرد و التأصيل ، و للعمل في هذا المعجم مراحل اربعة رئيسة توضح المفهوم بشكله التفصيلي وهي على النحو الاتي :

1- جذر المصطلح .

2- مؤسسه او مطلقه .

3- استعمالاته في الفكر الغربي .

4- وجوده في الفكر الاسلامي او ما يقاربه .

اعتمدنا في هذا المعجم على الطريقة الهجائية في ترتيبه ، ثم ان هذا المراحل تهدف الى سد الفراغ في المعاجم و الموسوعات المعاصرة للنقص الحاصل فيها من جهة الفكر الامامي الواسع و محاولات تهميش هذا الفكر و اقصائه من الساحة الفكرية و العلمية و بيان المساهمات الفكرية التراثية و المعاصرة مع المواكبة و التطور و الاتصال و التواصل مع الفكر الانساني و بالاخص ان الفكر الاسلامي فكر انساني ، لقد قرأنا المعاجم و الموسوعات و دوائر المعارف و عدداً من الكتب المعرفية ذات القيمة العالية قد اقصت ذلك الفكر بل جرت محاولات اقصائية واضحة فإذاً من الاهداف الكبرى لهذا المعجم هو سد الفراغ الحاصل مع عدم اقصاء الفكر مهما امكن فيه ، ثم ان هذا المعجم ليس من المعاجم التقليدية (الكلاسيكية) فهو ينحو منحى الاستيعاب لكل مفهوم و من كل جوانبه و يحاول التواصل مع المصطلحات المعاصرة فهو يبحث عن العناصر المشتركة ، المفهوم و تحديده ثم اختيار المنهج الذي يلائمه فيما تتبعه على نحو التحقيب المعرفي و مراحل تطوره و منه يمكن معرفة وجوده في التراث الاسلامي او ما يقاربه فعلاً في النظرية الاسلامية او مجالات تطبيقها عند الانسان المتكامل ،

و لقد عملنا في المعجم على ذكر المصادر في آخر النص الذي ننتقيه ثم يأتي النص الاخر بداية سطر جديد نذكر فيه ما يتعلق بالمفهوم و حاولنا ايراد كل ما يخص المفهوم لغرض الاستيعاب فجاء الاطناب _ و الاسهاب لذلك فنحن نتأمل بحول الله و قوته إعداد معجم للمصطلحات يقرب من خمسين جزءاًً ان شاء الله تعالى شامل وواسع بحيث لايغادره ممن له بحث او دراسة في هذه المفاهيم التي يتناولها هذا المعجم الواسع جداً ... وهو جهد قام به فريق عمل متمرس و يشهد له بالعلم و المعرفة .

نحن لا نناقش او نحاكم مثل هذه النصوص المنقولة فنترك ذلك للقارئ و الدارس و الباحث لكي يناقش و يحلل و يطبق و يخرج بنتائج أثر تلك القراءة لمثل هذا المعجم غير التقليدي ، فالنصوص موضوعة بشكل موضوعي و معرفي القصد منه المعرفة فقط ، فمناقشة ذلك ينصب على الرجوع للمصادر المثبتة في اخر كل نص في هذا المعجم و سنذكر مصادر و مراجع المعجم انشاء الله في اخر الجزء الاخير منه .

على القارئ ان يتابع خطوات المعجم و تسلسله في جذر المصطلح و اول من اطلقه و عمل به اي استعمله في فكره و بنى عليه ، ثم نحاول معرفة فروعه و اقسامه و استعمالاته في الفكر الغربي باعتبار لحظة انطلاقه في تلك البيئة و تطوره و تغير تعاريفه حسب الحقب الزمنية المتعاقبة ، ثم النظر و هو الاهم في فكرنا المعاصر و تراثنا و مصادرنا الحضارية (القران و السنة الشريفة) ، و مدى استعمالات العلماء لمثل هذه المفاهيم في ابحاثهم و افكارهم و نتائجهم فنحرص على تثبيت ذلك في هذا المعجم بدقة بل ان هدفنا الاكبر هو ذلك ليطلع الباحث الاسلامي وغيره على مدى قوة الفكر الاسلامي و استيعابه للفكر الانساني من دون تهميش أو الغاء لانه لايؤمن الا بالحوار و التعارف و التقارب بين الحضارات الانسانية و ان اختلفت في العقيدة و التفكير و هو ما يؤكده القرأن الكريم المدونة الوحيدة في العالم اليوم التي وصلت للفكر الانساني بنسخة واحدة منها يستمد الفكر و العلم حسب اعتقادنا و تتكلم به أئمة الهدى سلام الله عليهم .

يحرص هذا المعجم بيان تلك الاهمية المقتطعة من المعاجم و الموسوعات و الدوائر المعرفية وهو بهذا الجهد يسد الفراغ الحاصل فعلا اليوم نتمنى ان نكون قد اعطينا صورة ولو موجزة

عن عن هذا المعجم و عملنا فيه ، و نحن نتقبل النقد الصالح لتطوير مثل هذا العمل ، و الكمال لله وحده وهو العزيز المتعال و الحمد لله رب العالمين .

محتويات المعجم

(الجزء الاول)

أ ـ

ابستيمولوجيا "Epistemolog"

هي عبارة عن كلمة مؤلفة من جمع كلمتين يونانيتين **logos** بمعنى "علم" والابستمي **"episteme"** ، ولها معاني متعدده منها " حديث ، علم ، نقد ، دراسة " ، ورجح بعض الباحثين أنها دراسة العلوم النقدية ، وقال غيره أنها علم المعرفة أو نظرية المعرفة وبهذا تعرف بأنها علم المعرفة ، والمنتسب إليها يقال له معرفي ، وجاء في بعض الموسوعات أنها علم العلم أو علم المعرفة أو المعرفية أو فلسفة العلوم (الويكيبيديا العربية) .

وربما عرفها بعض الباحثين بأنها : الحديث عن العلم ، ومع هذا يصعب إعطاء تعريف موحد ونهائي للابستمولوجيا ، ولكن هناك بعض النقاط تصف الخطاب الابستيمولوجي :

1. الأسس النظرية للعلوم .
2. المبادئ.
3. ظروف التبلور والتطور.
4. الأساليب المختلفة .

(سوسيولوجيا الثقافة ، عبد الغني عماد ، ص**326**).

ظهرت هذه الكلمة قبل ظهور معجم" لالاند " وفي حدود سنة **1906**م ، إلا أن الكلمة قديمة جدا ، واستعمالها حديث لا يسبق القرن التاسع عشر وضمن مفردات الفلسفة ، ويقابل ظهورها ظهور تاريخ الفلسفة ، وتاريخ العلوم . (انترنت ، ويكيبيديا الموسوعة الحرة).

يستخـدم هذا المصطلـح في الفلسفة ليشير إلى مناهج المعرفة النظرية أو النظرية التي تشرح كيف يستطيع الإنسان معرفة العــالم الخــارجي ، وهـذا المصطلــح هش الاستعمال في علم الاجتماع لأنه يشير إلى مناهج الإجراءات العلمية التي تقود إلى التساؤل عن المعرفة الاجتماعية ، و مثال ذلك وجد علم (معجم علم الاجتماع المعاصر ، معن خليل العمر ، ص**216**).

وفي موسوعــة "لالاند " ، وفي جذر حرف **(E)** ابستيمولوجيا ، لفظة تدل على فلسفة العلوم ، ولكن بمعنى أدق ، فهي ليست حقا دراسة المناهج العلمية التي هي موضوع الطرائقية ، وأضاف المعرب لفظة "معلومية " التي أخذها من اللغة العربية الحية الراهنة مقابل كلمة ابستيمولوجيا ، ومثل لها (وليكن في معلوميتك أي في "علمك ") ، ثم ذكر لالاند الابستمولوجيا "المعلومية" : هي الدراسة العلمية لمبادئ مختلف العلوم وفرضياتها ونتائجها الرامية إلى تحديد أصلها المنطقي و قيمتها ومداها الموضوعي ، ولابد من التفريق بين المعلومية ونظرية المعرفة على الرغم من وجود التداخل ، إن الكلمة الانجليزية تستعمل كثيرا خلافا لاشتقاقها ، للدلالة على ما نسميه نظرية المعرفة أو علم العرفان ، ولكن هاتين الكلمتين بالفرنسية ربما لا تقال بدقة إلا على فلسفة العلوم ، وعلى التاريخ الفلسفي للعلوم ، وأصبح من الصعب التمييز بين الابستمولوجيا ونظرية المعرفة وان التمييز الذي تجريه الفرنسية بينهما مفيد جدا بلا ريب لكنه غير معمول به بالايطالية والانجليزية (موسوعة لالاند ، ج1 ، 356) . وهي من حيث الاشتقــاق اللغــوي علــم العلوم" ، ونعني بالعلم المعرفة ، وربما ابتعد فوكو**"fako "** عن المعنى الأصلي للكلمة وأعطى

صورة معينة للمعرفة في عهد ما ، وهو يتحدث عن ابستيمولوجيا عصر النهضة الأوربية ابستيمولوجيا العصر الحديث ، .... الخ ، ومفردة الابستيمي أخذها ميشال فوكو من الإغريقية رأسا وادخلها في القاموس الفلسفي ، وقد استعملها في كتابه (الكلمات والأشياء) ، وابستيمي تعني في الإغريقية (المعرفة) وتعني بالنسبة لأفلاطون المعرفة العقلية وهي مضادة للمعرفة الكهفية ، وقد ادخل " فوكو " تغييرا جذريا على معنى هذه المفردة التي اصبحت تعني له حيزا ذهنيا تبرر فيه امكانيات التفكير بالنسبة لعصر ما ، وهي بمثابة لا شعور يعمل دوما لكن خفية ، يبدو أن الكلمة كانت مستعملة للمرة الأولى عام **1906** (ملحق لاروس المصوّر) ومنسوخة عن اللفظة الإنجليزية التي تبدو أن جميس ف. فيريه ، الفيلسوف الإيقوسي ، قد ابتكرها في كتابه مجموعة مبادئ الميتافيزيقا **(1854)** ، ولكن المعنى الأنكلوساكسوني هو معنى (نظرية المعرفة بصورة عامة) أكثر مما هو (نظرية العلم) ، أما اللفظة الإيطالية المقابلة فهي على العكس ، متخصّصة على وجه الدقة بفلسفة العلم وتدلّ بهذه الصفة ، على جزء من أجزاء او نظرية المعرفة ، ومصطلح فلسفة العلوم الفرنسي ، يستخدم مرادفاً للإبستمولوجيا استخداماً شائعاً ، ومن المناسب أن نعترف بثلاث مناطق حدودية للإبستيمولوجيا : تاريخ وعلم اجتماع العلوم اللذين تجاورهما من حيث أنها تتّخذ العلم موضوعاً ، العلم في واقعه المشخّص والمحدّد من الناحية التاريخية ، والمنطق الصرف التابع لها لأنه يصف أشكال البناء العلمي ، وأخيراً النظرية العامة للمعرفة التي تحدّدها الإبستيمولوجيا بوصفها بحثاً في أسس العلم ، وتاريخ بروز ضرب من الإبستيمولوجيا ، بوصفها فرع معرفة خاص ، هو تاريخ علاقاتها مع هذه الميادين الثلاثة ، ويمكننا القول إن الفلاسفة يهتمّون بالعلوم ، حتى القرن التاسع عشر، دون أن تكون الإبستيمولوجيا مطروحة بعد في مجال البحث : ففرانسيس بيكون، وليبنز ، وكانت ، هم الذين أسهموا ، بهذا الصدد أكبر إسهام في منح فلسفة العلوم نظاماً أساسياً ، وفلسفة أوغست كونت الوضعية تدشّن الإبستيمولوجيا حقا ، انما سينمو هذا الفرع من المعرفة اول الامر ، وهناك فرع علمي من المعرفة يسمى (الابستمولوجيا التكوينية) يدرس نشوء مقولات الفكر الأساسية ، والإبستيمولوجيا التكوينية يمكنها أن تعرّف أنها (علم اجنّة العقل) (جان بياجيه **1950**) وإنها تنكبّ ، لفهم طبيعة الفكر ، وعلى دراسة تحولاته وشروط المعرفة وقوانين تناميها ، أما طرائقها ، فهي طرائق تاريخية نقدية ، سيكولوجية تكوينية ، ولا ينبغي أن نخلط بين الإبستيمولوجيا التكوينية وعلم النفس التكويني ، الذي تلجأ إليه مع ذلك لأنها تتضمّن دائماً فروضاً سيكولوجية تخضعها لرقابة التجربة والوقائع إنها ضرب من نظرية المعرفة ، التي تقتضي عون باحثين عديدين ينتمون إلى فروع شتّى : علم النفس التكويني ، المنطق ، الرياضيات ، تاريخ ، العلوم والتقنيات . . . إلخ ، ولهذا السبب أسس جان بياجيه **(1980- 1996)** ، عام **1953** ، المركز الدولي للإبستيمولوجيا التكوينية. (شبكة النبأ المعلوماتية) .

والابستيمولوجيا اصطلاح مستخدم في اتجاهات الفلسفة البورجوازية الانجليزية والامريكية و على

نحو اقل في الفلسفة الفرنسية ، وبعض اتجاهات الفلسفة الالمانية و يعزى ادخال هذا المصطلح الى الفيلسوف الاستكلندي جميس . فردريك . فيريير ، (سنن الميتافيزيقيا) **1854** ، الذي قسم الفلسفة الى مبحث الوجود الانطولوجي ومبحث المعرفة الابستيمولوجي والابستيمولوجيا هي نظرية المعرفة و هي قسم هام من النظرية الفلسفية ، وهي نظرية في مقدرة الانسان على معرفة الواقع ، ومصادر واشكال ومناهج المعرفة الحقيقية ، ووسائل بلوغها ، وتناول المسالة الاساسية في الفلسفة هو نقطة البداية في مبحث المعرفة ، ويعترف مبحث المعرفة المادي بان العالم موضوعي و يمكن معرفته الا ان المادية فيما قبل الماركسية كانت تأملية ، فهي لم تكن تدرك الدور الحاسم الذي يلعبه النشاط الانتاجي الاجتماعي للناس في تطور المعرفة ، وكانت تنظر الى المعرفة من زاوية ميتافيزيقية ، اما مبحث المعرفة المثالي فيؤكد ان المعرفة انعكاس لفكرة صوفية ، اذ ان العالم يخلق خلال عملية الادراك الحسي لان الاشياء مركبات احاسيس ، او فانه ينكر تماما ان العالم يمكن معرفته ، وقد قدمت الفلسفة الماركسية مبحثا في المعرفة علميا على الاصالة ، فان الجدل المادي – الذي يمضي الى جذور القوانين العامة للغاية التي تحكم تطور الطبيعة و المجتمع و الفكر – يقدم نظرية المعرفة العلمية الوحيدة ، وهي تضم ما يطلق عليه الان نظرية المعرفة ، او الابستيمولوجيا التي ينبغي ايضا ان تنظر الى موضوعها تاريخيا ، وان تدرس وان تعمم اصل المعرفة وتطورها ، والانتقال من اللا معرفة الى المعرفة (موسوعة الماركسية ، موقع الكتروني) .

والابستمولوجيا او نظرية المعرفة ، هي ذلك الفرع من الفلسفة الذي يعني بطبيعة المعرفة ، امكانها ، مداها ، واساسها العام ، لقد شكلت الابستمولوجيا موضع اهتمام رئيسي عند كثير من الفلاسفة منذ بداية ممارسة الفلسفة تقريبا ، اساسا ، شغل اولئك الفلاسفة غالبا ، ولكن ليس دائما ، بمحاولة طرح قاعدة عامة تضمن امكان المعرفة لذا يقال احيانا ان القرنين السابع عشر والثامن عشر يشكلان عصر الابستمولوجيا ، حيث طرح ديكارت ما يسمى احيانا (مبحث اليقين) ، ولم يعتقد ديكارت ان كل افكارنا مستمدة من الخبرة ، وقد اقر العقلانيون الذي حذوا حذوه ، خصوصا ليبنتز ، امكان الافكار الفطرية ، او على الاقل الافكار المستقلة عن الخبرة او القبلية وهذا مصطلح يرجع عهده الى تمييز ارسطو بين المعرفة المستمدة من حقائق سابقة عن البرهنة والحقائق التي تعد لاحقة لها لانه لم يبرهن عليها بعد وقد نخلص اليها عبر الاستقراء من الخبرة ، الراهن ان الفكرة او الحقيقة القبلية ليست فطرية ضرورة ، وهذا ما اكده كانت بقوله : انه بالرغم من ان كل المعارف تبدأ بالخبرة ، فإن ذلك لا يعني ان كل المعارف تنشأ عنها على ذلك ، نزع العقلانيون صوب اقرار امكان المعرفة الفطرية ، لا المعرفة القبلية فحسب ، وهذا ما قام به افلاطون مثلا بطرحه (نظرية التذكر) حيث زعم ان الخبرة تذكرنا بمعارف ولدنا بها قد تكون مثل هذه المعرفة معرفة بحقائق وقد تتعين في الاحتياز على فكرة حقيقية عن شيء ما ، يتحمس

جون لـــوك - اول من يسمـــون بالامبيريقيين البريطانيين- للجدل بأن كل افكارنا تنشأ عن الخبرة ، لكنه لم يعتقد ، كما ارتأى بعض الامبيريقيين المتاخرين ، جي . سي . مل من ضمنهـــم ، ان كل معارف الحقائق مستمدة من الخبرة . تركن بعض مثل هذه المعارف إلى الحدس ، وبعضها مؤسس على البرهنة ، غير ان البعض ذهب إلى ان الخبرة تشكل اساس المعرفة ، فأفكار الحس البسيطة اصل كل شيء اخر في الفهم ، يذهب بركلي وهيوم بهذا المذهب ابعد من ذلك ، الاهتمامات الابستمولوجية الاساسية التي شغلتهما هي حدود الفهم البشري ومداه ، ان كل الافكار مستمدة من انطباع الحس ، وكل فكرة بسيطة نسخة من انطباع مناظر . وفق ذلك تتعين الاشكالية التي عني بها هيوم في تحديد المبررات التي تسوغ انتقالنا من انطباع الى اخر ، ولانه راى ان الاعتقاد يتكون من فكرة مفعمة بالحياة تتعلق او ترتبط بانطباع راهن ، فما الذي يبرر اعتقادنا في أي شيء يتجاوز الانطباع الراهن ؟ وعلى وجه الخصوص ، ما الذي يبرر اعتقادنا في السببية وفي عالم مغاير للانطباعات الراهنة ؟ فضلا عما ارتآه اولئك الفلاسفة بخصوص الافكار ، لم يعتقد أي منهم بأن معرفة كل الحقائق مستمدة فحسب من الخبرة ، رغم ان الامبيريقيين نزعوا الى اقتراح ان ما يعد فعلا حقيقة قبلية يقتصر على ما يسميه هيوم (العلاقات بين الافكار) ، يعتقد كانت تمييزا منتظما بين الاحكام التحليلية ، التي يكون صدقها قبليا في كونه يرتهن بالعلاقات بين الافكار المعنية ، والاحكام التركيبية التي تتجاوز المتضمن في الافكار المتعلقة ، لا يواجه الامبيريقي اية اشكالية بخصوص مثل هذه الحقائق طالما اقتصرت فئة الاحكام الاخيرة على ما يمكن تبريره بالاشارة الى الخبرة ، ما يجعلها بعدية ، غير ان كانت اعتقد ايضا في وجود حقائق تركيبية قبلية- ضرورية لكنها تتجاوز الحقائق التحليلية التي نجدها في الرياضيات وافتراضات العلوم والمعرفة الموضوعية بوجه عام غير انه جادل ايضا بانه يستحيل تجاوز ما افترض في الفهم البشري ، رغم مزاعم بعض الفلاسفة ، وما زعم هيجل مثلا من بعده ، من امكان تحقيقه عبر العقل الخالص ، يجادل كانت ان محاولة توظيف العقل الخالص على هذا النحو محتم ان تفضي الى متناقضات وصور اخرى من التعارض ، اعتقد هيجل انه يمكن تخطي مثل هذه العوائق المنطقية البادية في صيغ اعلى من العقلانية ، المقام لا يسمح بالتفصيل في هذه المسألة ، في الفلسفة الهيجلية ، ثمة نزوع صوب استيعاب الابستمولوجيا في نمط ميتافيزيقي بعينه ، كانت هناك ردود فعل مباشرة تقريبا ضد هيجل ، لكنها اتسمت بطابع ميتافيزيقي ، لقد حث شوبنهاور ، الذي استجاب بطريقة يعلوها مزاج حاد وتعسفي ، على العودة الى كانت بخصوص الابستمولوجيا ، رغم انه راى ان مبادئ المعرفة الموضوعية التي دافع عنها كانت يمكن ردها الى احد صور مبادئ السبب الكافي الذي يرجع الى ليبنتز ، اما نيتشه ، الذي تأثر بطريقة ما بشوبنهاور ، رغم إساءته تأويله ، فقد اقر مذهب ذاتية الحقيقة – الحقيقة عمليا هي القوة ، هذا مذهب صعب ، وهذا اقل ما يمكن قوله عنه ، وان كان تأثيره في الفلسفة القارية لا يستهان به ، لكـن كـل تـلك الـمذاهب لا تعـد ابستيمولوجيا خالصة

المقاصد ، اذا ما استثنينا الكانتية المحدثة ، ظلت ابستمولوجيا القرن التاسع عشر بشكل شامل تقريبا ظاهرة انجلو – سكسكونية . لقد دافع جي . س . مل كما اسلفنا عن امبيريقية متشددة ، حيث اقر ان معرفة كل الحقائق مستمدة من الخبرة ، وهكذا عول كثيرا على دور الاستقراء في الوصول الى حقائق عامة من مختلف الانواع ، ايضا شهدت نهاية القرن ظهور البراجماتية الامريكية ، بداية عبر زعم سي . س . بيرس بان احتياز الافكار على معنى دالة لاسهامها في السلوك العقلاني ، غير ان وليام جيمس بسط بطريقة مضللة هذا الحكم على الصدق ، لان المعرفة تستلزم الصدق ، تحتم ان يؤثر ذلك في مفاهيم المعرفة عند اولئك الفلاسفة واسلافهم البراجماتيين ، على ذلك ، ربما يكون الزعم الابستمولوجي الاساسي الذي ورثناه من بيرس هو الخطيئة ، الفكرة القائلة باننا عرضة دائما للخطأ ، وان الصدق مجرد غاية مثالية ، لقد كانت هذه الفكرة غاية في التأثير ، رغم انه اذا اولت على اعتبار انها تستلزم استحالة التيقن من أي شيء ، فإنها تبدو مخطئة تماما ، تميل امبيريقية القرن العشرين ، الحركة الاساسية اللاحقة في الابستمولوجيا ، الى تشكيل عودة اهتمامها باساس افكارنا اقل من عنايتها بمدى يقينية معرفتنا بالحقائق اقرت الوضعية المنطقية كما فعل أي . جي . اير مثلا ، ان معرفتنا بالحقائق تحليلية او تركيبية – اذ لا مجال متاح للقبلي التركيبي ، في الوقت نفسه ظلت اشكالية الدراية بالعالم الخارجي باقية لانه يتوجب العثور على كل ما هو معطى في خبرة الفرد ، خصوصا فيما اصبح يعرف بالمعطيات الحسية وهو مفهوم قريب ، من حيث المنزلة على اقل تقدير ، من انطباعات هيوم ، قضايا المعطيات الحسية يقينية ، اذا كان ثمة ما هو يقيني ، وهذا امر يتردد اير في استدراكه ، ولكن تواجهنا هنا اشكالية العلاقة بين المعطيات الحسية وما يسمى بالاشياء المادية ، وهي اشكالية انتجت مختلف النظريات الابستمولوجية في الادراك الحسي خصوصا الظاهراتية ، المذهب الذي يقر ان الاشياء المادية اما ان تكون حزمة من المعطيات الحسية الفعلية او الممكنة او ما يسميه رسل بالمكونات المنطقية المشكلة من تلك المعطيات ، عقب ذلك تعرض مفهوم المعطيات الحسية بوجه عام لهجوم شنته مختلف المصادر، هل تحتاج المعرفة اصلا الى اساس يقيني ؟ ، قد تستلزم المعرفة الاعتقاد وصدق ما يعتقد فيه ، ولكن بصرف النظر عن أي شيء اخر تستلزمه ، لا يتضح بداهة وجوب ان يكون مثل ذلك الصدق يقينا ، لسبب وجيه توقف الفلاسفة اذاً وعن الحديث عن المعطيات الحسية بوصفها اسسا محسوسة للمعرفة ، وهكذا تضاءل الاهتمام بذلك النهج في مقاربة الابستمولوجيا ، ربما يكون الامر الذي ظل يشكل موضع اهتمام الفلاسفة ثنائي الجوانب :

اولا : هناك مسألة ماهية المعرفة ، طبيعة التصور الشامل الذي يتوجب طرحه لذلك المفهوم ، ثمة مقالة قصيرة كتبها اموند جيتير حول ما اذا كانت المعرفة تتماهى مع الاعتقاد الصادق المبرر وهي نظرية افترض ان افلاطون قد ناصرها ، حيث جادل بإمكان وجود معتقد صادق مبرر لا يشكل معرفة ، وقد اثارت تلك المقالة محاولات لا حصر لها لطرح

الشروط الضرورية والكافية لأية قضية ، هكذا اقترح انه بالمقدور انجاز تلك المهمة عبر شروط تضاف الى الحديث عن الاعتقاد الصادق المبرر او عبر تجنب الاشارة الى التبرير والاستعاضة عنه بالاشارة الى شيء من قبيل العلاقة السببية بين ما يعرف والاعتقاد المعني ، غير ان تلك المحاولات لم تحسم الامر ، رغم انه من البين ، بصرف النظر عن أي شيء مستلزم اخر ، انه يتوجب استبعاد امكان ان يصدق الاعتقاد مصادفة .

ثانيا : هناك مسألة اخرى ، عني بها اكثر من عني بها دون كلل بعض الفلاسفة الامريكيين ، تتعلق بالاسس العامة لنسق معتقداتنا ما اذا كان هناك مثل هذا التعريف ، وما اذا كان الامر يتوقف فحسب على اتساق معتقداتنا ام ماذا ؟ ، هكذا ظلت الرغبة في ان تكون للمعرفة اسس باقية بقيد الحياة . السؤال الذي بقي معلقا ما اذا كانت تلك الرغبة قائمة على وهم يتعلق بطبيعة المعرفة (أي ما اذا كانت تتطلب اسسا ام ان الركون الى تلك الصورة المعمارية مجرد استعارة مضللة) ، ام ان الفشل في توفير مثل تلك الاسس سبب وجيه لليأس من فكرة المعرفة بأسرها ، الراهن ان ثمة ارتباطا بين تينك المسألتين – تماما كما كان حالهما دائما – ولكن ليس بالقدر نفسه عند جميع الفلاسفة كما استبين لنا هنا . (دليل اكسفورد للفلسفة ، تحرير : تد هوندرتش ، ترجمة : نجيب الحصادي ، ج **1** ، ص **23** ، ص**25** ، ص**26** ، ص**28**) .

ربما لا يخلو علم ما من إشكالية معينة ، سواء كان ذلك في موضوعه أو منهجه أو هدفه ، وهذا أمر طبيعي في حقول المعرفة البشرية ، لان المسألة المعرفية – أية مسألة كانت – تكتسب قيمتها من قدرتها على إنتاج أنموذج معرفي جديد ضمن الظروف التي تؤدي إلى صياغته ، فضلا عن قدرتها على طرح أسئلة جديدة تثري الحقل الذي توجد فيه ، وقد كان موضوع المعرفة لصيقا بغيره من الموضوعات ، فلم يحظ بعناية خاصة الا حديثا فيما اصطلح عليه بـ"الابستمولوجيا " ، واللافت للنظر ان هذا المصطلح مشكل بذاته قبل كل شيء ، ومن الصعوبة الجزم بفهم وحيد له ، وقد يعود ذلك الى حداثة البحث فيه ، والصراع القائم على كونه فلسفة أو علما ، وعدم وجود مدارس مختصة تمتلك رؤى ثابتة فيه ، مما يدعو الى البحث في الاصول التي نشأ عنها هذا المصطلح والمواقع التي وصل اليها حتى الان في اقل تقدير ، وليس الهدف مما نريد عرضه هو تكرار ما جاءت به المعاجم من جذور تسمية مصطلح الابستمولوجيا بقدر كونه بحثا عن الأساس اللغوي الذي نتج عنه تعدد فهومه وسوء بعض منها ، فنعتقد – بدءاً – إن لكل مصطلح نصيبا من جذره اللغوي ، على الرغم من إثارة اللغوي لأكثر من دلالة ، وهذا جزء من أساس مشكلة هذا المصطلح فعلا ، ليس لأجل ترجمته إلى اللغة العربية وحسب ، وانما في اللغات التي وجد فيها بالاصل كالانجليزية ، والفرنسية ، والالمانية ، وتجمع معظم المراجع العربية على ان الاصل الاشتقاقي للابستمولوجيا مأخوذة عن اللغة اليونانية ، اذ يتكون من شطرين ، الاول **"episteme"** ، والثاني **" logos "** ، ولكنها تختلف في ترجمة كل من اللفظتين ، فـ(الابستيم) قد يترجم الى علم او معرفة او معرفة علمية ، وقد يترجم (اللوغوس) الى

النظرية ، او الدراسة ، او العلم ، او البحث ، او المعرفة ، النقد ، او العقل ..... ، وربما يعود ذلك إلى اشتمال هذه الكلمة بالأصل اليوناني – على معان مختلفة ، ولو أردنا أن نركب أكثر من مصطلح باستعمال نعوت المفردتين المذكورتين لاستطعنا فبإمكاننا ان نقول (نظرية المعرفة او بحث المعرفة ... وغيرها) ، وهذا انتج لنا ترجمات وصياغات عدة لمصطلح واحد ، اذ تترجم بـ (نظرية العلوم او فلسفة العلوم) او (علم المعرفة) او (نظرية المعرفة بوجه عام) ، واحيانا بـ(علم العلوم) ، او (المعرفة العلمية) ، ونلاحظ فيما بعد ، ان مثل هذا التشويش بدأ بالانحسار شيئا فشيئا ، وان المعالم الرئيسية للابستمولوجيا بدأت تتضح اكثر من السابق ، وظهرت بعض التجمعات الفكرية التي تعـالج الابستمولوجيا بـطرائق اكثـر وضوح ، فحصل نوع من التعاقد على تحديد هويتها بانها ذلك الاختصاص الذي يتخذ من المعرفة العلمية حصر اي (الابستيمي) موضوعا له ، وجرى التمييز بين نوعين من المعرفة بشكل عام ، الاول : هو المعرفة العادية او العامية ، والثاني : هو المعرفة العلمية ، ويبدو التمييز بين هاتين المعرفتين متأت من الطريقة او الوسيلة التي تتبعها كل منهما في تحصيل المعرفة ، فعلى هذا الاساس من الممكن دوما التمييز بين المعرفة العلمية التي تعتمد القياس والتجارب وتستعين بالآلات الدقيقة و تكشف للانسان عما تعجز عن بلوغه حواسه ، والتي تخضع للنقد الصارم والمراجعة المتواصلة ، وبين المعرفة العامية الحسية التي بامكان مطلق الناس الحصول عليها بواسطة حواسهم وعقولهم وخبراتهم اليومية ، ويأتي هذا التميز استجابة للتطور الناشئ عن الحاله الوضعية التي نظر لها الفيلسوف الفرنسي (اوجيست كونت) في حديثه عن المرحلة العلمية في المعرفة مؤكدا ان المرحله (الوضعية) هي الجديرة بالعناية دون غيرها ، فقد عامل المعرفة اللاهوتية والميتافيزيقية على انها معارف ليست قادرة على ادراك الحقيقة ، لانها ليست موضوعية ، ولانها قائمة على فكر قياسي ، وهذا ما يرفضه الفكر العلمي او المعرفة العلمية اذ كانت الفكرة المحورية في الوضعية ، انكار اي مضمون على الفلسفة خارج معطيات العلوم ، ويرى بعض الباحثين ان التميز بين المعرفة العامية والمعرفة العلمية يجب ان لا يفهم على انه تفضيل بين معرفة واخرى بالدرجة الاولى ، ولكنه يجب اذ يؤخذ علـــى اساس التميز بين حقـل واخـر او موضوع واخر لان الفصل بين المعرفة العامية والمعرفة العلمية لا يقوم على اساس متين ولاسيما انه يستند في الغالب على اعتبار المعرفة العامية ، معرفة اولى دنيا ، والمعرفة العلمية معرفة ثانية عليا ، ذلك لان حواسنا هي وسيلتنا الاولى والاخيرة لاكتساب هذين النوعين من المعرفة : وسيلتنا الاولى لمعرفة العالم الخارجي والدخول معه في علاقات ، ووسيلتنا الاخيرة لتحصيل المعرفة العلمية ذاتها ، لكن هذا الكلام لا يعني عدم الفحص بين معرفة واخرى ، لاننا اذا تصورنا ذلك سنعود الى النقطة التي بدأنا منها ، علينا اذاً ان نفهم هذا التميز من زوايا اخرى على مستوى الموضوع والمنهج والوسائل ، لكل من المعرفتين ، ذلك ان المعرفة العلمية تتسم بالخصوصية والتقانة ، اما المعرفة العادية فلا تعدو قدرة الانسان على التكيف كما يقول

(بياجيه) ، لكنهما بعيدتان ، بمعنى انهما تلتقيان في معارضتهما للمعرفة (القبلية) ، ويتفارقان في منهج اكتساب المعرفة ، فالاولى تكتفي بالانطباعات والثانية تستعين بالالات على حد تعبير (باشلار) ، من هذا المنطلق يمكننا ان نصل الى فهم اكثر دقة لمعنى "اللوغوس **logos** " ، لان الفهم الذي نطلبه سيجعلنا ندرك منهج التعامل مع موضوع (الابستيمي) ولعل المعاني المتعددة التي وضعت (للوغوس) ستعرقل – الى حد ما - مسيرة البحث عن فهم موحد له ، فالذين يرون اللوغوس مجرد عقل للتفسير والتقويم يؤكدون ان منهج الابستمولوجيا تابع لمملكة الفلسفة ومن ثم فهي أي (الابستمولوجيا) ، ليست سوى تفسير فلسفي في العلم ، اما اولئك الذين يعدون اللـــوغوس عــلما فانهـم ينظــرون للابستمولوجيا على انهــا علـم المــعرفة العلمية والذي يمكن ان يضاف الى قائمة العلوم الاخرى ، الا ان هذا الاشكال لا يقف عند حدود اللفظ او الاصطلاح فحسب ولكنه يشمل مستوى الوعي النظري اجمالا ، مما يدعو للوقوف على طبيعة اشكالية تنازع الفلسفة والعلم على حيازة الابستمولوجيا ، ودرءاً للاخطاء المنهجية التي قد تترتب على عدم الفصل او عدم التميز بين الابستمولوجيا وغيرها من ابواب المعرفة الواسعة ، يجدر بنا متابعة ما يمكن ان يساعد على هذا التمييز ومعرفة بعض الحدود التي تفصلها عن غيرها ، فمن العلامات الفرقة التي تميزها هي جدتها مقارنة بحقول اخرى ، ومع ذلك لا نجد تاريخا ثابتا او متفقا عليه لتحديد ظهور هذا المصطلح بدقة ، فيذكر ان لفظة ابستمولوجيا ظهرت في بداية هذا القرن العشرين رغم ان الدراسات الابستمولوجية اقدم من ذلك ، فإشارة كهذه تدل على التعامل مع الابستمولوجيا بسطحية ، فهي من جانب تداخل بين الابستمولوجيا ونظرية المعرفة – وهذه قضية متجذرة في ميدان الابستمولوجيا – ومن جانب اخر لا تعني بحدود المصطلح وما يشمل تاريخ نشأته من أهميته ، لكنها تقول بحداثة هذا اللفظ في هذا المجال أو إكسابها عناية خاصة ، ويشار إلى أن مصطلح الابستمولوجيا ظهر لاول مرة في عام **1854** في كتاب اصول الميتافيزيقيا (جميس فيردريك فيرير) الذي ميز في الفلسفة بين نوعين:الابستمولوجياوالانطولوجيا ، ويبدو ان هذا التاريخ اكثر بكورا من غيره وهو يعامل الابستمولوجيا على أنها معطى فلسفي بالدرجة الاولى ، ولا يلتفت الى كونها علما اولاً ، فهي بهذا التحديد ترجع الى الفلسفة تماما ، مما يسهم في إضاعة النقطة التي انطلقت منها ، لكنها مع ذلك تفصل بين المبحث الفلسفي الذي يعنى بالوجود ، والمبحث الاخر الذي يعنى بالمعرفة ، فالانطولوجيا هي مبحث فلسفي بلا جدال ، ونجد كثيرا من المصادر تحيل الابستمولوجيا على اصول علمية وترى ان مصطلح ابستمولوجيا يعني – بحكم اصله الاشتقاقي- (نظرية العلم) او (نظرية المعرفة العلمية) وظهر هذا المصطلح لاول مرة عام **1906** في معجم لاروس ، ونعتقد ان وصف الابستمولوجيا بهذه الطريقة ربما يكون أدق من غيره ، لأنه لا يمكن الحديث عن الابستمولوجيا او المعرفة بمعناها الحديث دون ان تكون شقيقة العلم ، ولا نعني بذلك ان تفيد من نتائج العلم او تتبع خطى منهجه وحسب ،

لان هذه وظيفة فلسفة العلوم ، و اما ان يكون العلم موضوعها بدرجة اساس ، و في المراجع العربية فان هذا المصطلح وجد مترجم عام **1942** ، ومن بعدها تنوعت مصادر الحصول عليه ، فيوجـد في الكتــب المترجمة او المؤلفة او المعاجم المختصة ، وقد اعتمد بعض هذه المراجع على تعريبه بينما حاول القسم الاخر ايجاد بدائل عربية لــه ، ومن المسائل التي تحيطنا علما بظهور او ولادة الابستمولوجيا ، اتجاه الدراسات التي تتناول قضايا عملية او معرفية نحو التحليل الداخلي للمعرفة العلمية او المعرفة بشكل عام ، ومن اوائل الدراسات (مبحث في العقل البشري لجون لوك الانكليزي عام **1690**) ، وحاول كانط الافادة من الاتجاهات العلمية المعاصرة له ، لاسيما فيزياء نيوتن وتأثره بسابقيه من الفلاسفة والمذاهب ومنها النزعة العقلية التي وصلت اليه عن طريق اساتذته بالصورة التي صاغها (ليبنتز و فولت) ، والنزعة التجريبية التي شعر بتأثيرها شعورا قويا حين وقع على بعض كتابات هيوم . . وتبدأ فلسفته الناضجة الخاصة به بكتاب (نقد العقل الخالص 1781) واشهر تسمية لها هي (الفلســفة النقدية) وهي تأليف وليس مجرد جمع من النزعة العقلية والنزعة التجريبية ، فكلتاهما قد قدمت في نظره تفسيراً مشوهاً ، ومن جانب واحد لبناء المعرفة الانسانية ومضمونها وبعد ذلك توالت المتابعات الفكرية والفلسفية للمعرفة وقيمتها فنالت الجهود المبذولة في ذلك السياق اهمية إضافية وقد تدخلت هذه المتابعات في العلوم الصرفة ففي القرن التاسع عشر ظهرت مسألة نقد العلوم ومنذ **1870** ، استند لاشليه الى نقد الحكم لكانط ليبين ان طلب قوانين الطبيعة يفترض مبدأ الغائية بقدر ما يفترض مبدأ العلية ، كما اوضح (ايميل بورتو) في كتابه في جواز قوانين الطبيعة **1874** ، من خلال تحليل داخلي للمعرفة العلمية ، ما يطرا على الحتمية من تراخٍ تدريجي طردا مع الانتقال الى اشكال وجودية اعلى من المادة الى الحياة ، ومن الحياة الى الوجدان ، ومن الواضح ان هذه التوجهات بدأت بملاحظة عقم النظريات الاحادية الجانب ، او تلك التي تتمتع بطابع راديكالي وان كانت مستندة على علم الطبيعة ، وربما كان للاتجاه التجريبي يد في ذلك ، اذ صارت التوجهات العلمية تحث الخطى نحو الفحص والتدقيق والانهماك بالحقائق الجزئية دون الشمولية والعناية بصحة المفاهيم يومئذ بدأت حركة نقد العلوم التي تبقى في ارجح الظن التعبير المميز عن السنوات التي سبقت وتلت نهاية القرن التاسع عشر : فقد عكف الباحثون عن التحري عن دلالة المفاهيم الاساسية التي تستخدمها العلوم وعن قيمتها وتتسم هذه الحركة بعلامتين فارقتين اثنتين : فهي من جهة اولى من طبيعة التقنية ، وهي من الجهة الثانية من طبيعة وضعية تماما ، لأنها تفحص عن مبادئ العلوم لا في ذاتها وفي المطلــق ، او بالرجــوع الى مــبادئ بـالغة العمومية من قبيل مبدأ عدم التناقض او مبدأ السبب الكافي ، بل في الدور الفعلي والضروري الذي تضطلع به تلك المبادئ في المعرفة العلمية عند هذه المرحلة تحديدا يمكن الحديث عما هو جديد من حركة المعرفة البشرية عامة ، وهذه الحركة تتسم بالتحليل والمراجعة لثوابت أو يقينيات الفكر ونقد القوانين العلمية السائدة وعززت ذلك بمجاوزة التأمل المحض والإتكــاء

علـى الادلــة العلميــة ، فالابستمولوجيا المحررة من اشكال الالتباس التي يفرضها الخيال الفلسفي ، بطبيعة الحال ان تأخذ بعين الاعتبار الشروط الحقيقية التي نشأت منها المعارف العلمية ، ونعتقد ان الطريقة العلمية في المعرفة هي التي ستنتج الابستمولوجيا ، او انهيار التيار الاول للابستمولوجيا حقيقة ، لكن قبل ان يتسع وينتشر انتشارا واسعا ، وتشير دلائل ظهور مفردة (ابستمولوجيا) ، وظهور حركة نقد العلوم الى ان نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين هي النقطة التي انطلقت منها الابستمولوجيا ، لكنها لم تثبت دراسة معترف بها بين الانظمة العلمية الاخرى الا في النصف الثاني من القرن العشرين ، حيث اخذ جيل جديد من المفكريـن يعرفـون بالعلمـاء المـعرفيين **(epistemologisti)** مسلـحين بـأدوات ومفاهيم لم يكن تصورها ممكنا قبل قرن من الزمن في البحث ان الكثير من القضايا ذاتها التي تناولها الإغريق منذ **25** قرنا من الزمان مثل ما الشكل ؟ ما الصورة ؟ ، إلا إن الإبستيمولوجيا لا تحصر اهتمامها في إعادة النظر في المفاهيم السالفة ، بل تسعى إلى نحت وصياغة مشكلات جديدة ، مما يقودنا إلى النظر في مفهوم الابستمولوجيا الذي يبقى رهين المصطلح لأنه يضع الحدود الضرورية بينها وبين ما يجاورها من معارف ، ويبين مهام الابستمولوجيا واهدافها . ثمة مراجع كثيرة تضم مصطلح الابستيمولوجيا بين دفتيها ، لا سيما تلك التي حاولت ايضاحها نظريا ، أو تلك التي حاولت تطبيقها على بعض الحقول المعرفية ، وبعضـها الاخـر احتفلـت بـه المعاجـم ، وبصرف النظر عن اسبقية احدها على الاخر تأريخيا ، فانها عرضت هذا المصطلح – ومنها ما شرحه بين مدلولاته – بطرائق مختلفة ، ستكون في النهاية مثار اسئلة حول استقرار هذا المصطلح او عدم استقراره ، او قد تشير الى تعدد ميادينها ، او حتى تنبئ بظهور مدارس ابستيمولوجيا مستقبلا ، يقال إن الإبستيمولوجيا هي (مبحث نقدي في مبادئ العلوم وفي الأصول المنطقية لهذه المبادئ) ، وقيل أنها (مبحث نقدي في مبادئ العلوم وأصولها وأهدافها) ، فعلى الرغم مما في النصين من تقارب كبير ، إلا انه لا يوجد فرق في إضافة الثاني (لأهداف العلوم) وهذا ليس شيئا قليلا ، ولكن اللافت للنظر هو أنهما لا يبينان الغاية منها ، ويغفلان الإشارة إلى الطريقة أو المنهج الذي تتبعه في ذلك ، ويبدو لنا أن تصورا كهذا كان مقيدا بباكورة البيانات التي ظهرت في هذا الحقل المعرفي ، لذا لا يبدو بلب وافيا تماما ، لكنهما يركزان على عنايتها بالمعرفة العلمية ، وهي موضوع الابستيمولوجيا حقا ، وجاء ايضا ، انها فرع من فروع الفلسفة الذي ينصرف الى دراسة طبيعة المعرفة وحدودها ويهتم بتجديد الاسس والفروض التي تستند اليها ويهدف الى ابراز القيمة التي يمكننا ان نصبها عليها ، ان هذا النص للمصطلح يحاول الجمع بين الجانبين الفلسـفي والعلـمي لكنه – في النهاية – ينحل الى فلسفة عامة في المعرفة ، فهو يشير الى كونها فلسفة اولا واخيرا ، ولا يحدد نوع المعرفة المقصودة ، اهي عادية ام علمية ؟ ، فضلا عن ذلك فان القيمة التي يفترضها او يسعى لابرازها ، تتعلق بالذات العارفة او بنظرة المقوم لها ، وليس القيمة الموضوعية المتوخاة من نتائج العلم ، وتصر معظم دراسات الابستيمولوجيا

على اثبات الجانب العلمي فيها ، لكن القول بضرورة وجود هذا الجانب لا يعني الغاء دور الفلسفة تماما ، فهذه الاخيرة تجعلها (بمثابة تحليل لشروط المعرفة العلمية والتي تنطوي في النهاية تحت لواء فلسفة عامة في الذهن) الا ان الانحياز الى الطابع العلمي المحض للابستيمولوجيا – قد شمل بعض صياغات المصطلح ، كما نتج عنه ايجاد حدود جديدة لهذا المصطلح ، فعدت (نظرية الانتاج النوعي للتصورات العلمية ، انها النظرية التي تهتم بتشكيل نظريات كل علم على حدة) ، مما يعني انها في متابعة دائمة لمسالك العلم ، وانها من جهة ثانية لا تُعنى الا بالمعرفة العلمية ، (والحال ان المعرفة العلمية اليوم من السعة بحيث لا يستطيع فكر فردي الالمام بموضوعاتها نقدا ، ولما تتميز به مشاكل المعرفة العلمية اليوم من حيث هي مشاكل نوعية دقيقة ومعقدة) ، فتبقى محصورة او معدومة في الاوساط التي لا توجد فيها ، او لا تنشأ فيها معارف علمية ، وهي بهذا التصور ذات طبيعة وصفية ، وقد حاولت بعض الصياغات ان تكون اكثر وضوحا ودقة من سابقاتها فتناولت معظم الجوانب التي يمكن ان تولد الالتباس او تبقي المصطلح عائما ، فوضعت التعبير الاتي : (تدل هذه الكلمة (الابستيمولوجيا) على فلسفة العلوم ، لكن بمعنى ادق . فهي ليست حقا دراسة المناهج العلمية ، التي هي موضوع الطرائقية وتنتمي الى المنطق ، كما انها ليست توليفا او ارهاصا ظنيا بالقوانين العلمية وعلى منوال المذهب الوضعي النشوئي ، جوهريا ، المعلومية هي الدرس النقدي لمبادئ مختلف العلوم وفرضياتها ونتائجها ، الرامي الى تحديد اصلها المنطقي ، وقيمتها ومداها الموضوعي) ، ويعد هذا الاصطلاح ابرز ما ورد في المراجع المختصة بالابستمولوجيا ، نظرا للطريقة التحليلية التي تناولته ، ولتسليطه الضوء على موضوع الابستيمولوجيا ومنهجها ، فضلا عن اشارته الى الحدود اللازمة التي تنبه على تداخله مع حقول مجاورة ، وقد استطاع هذا الاصطلاح (الاخير) ان يتجاوز كثيرا من العوالق التي تؤدي الى سوء فهم هذا المصطلح ومن ثم تجاوز الارباك الذي قد يقع في تطبيقاته ، ونعتقد اننا الان على عتبة الدخول في صلب اشكالية الابستمولوجيا ، بل جوهرها ، فاذا كان البحث في اصول قضية ما قد يؤدي الى ايضاحهـــا ، فان الإيغـــال في جـــذور الابستيمولوجيا واوليتها ، ومحاولة ضبط حدودها يؤدي الى زيادة تعقيدها والسبب في ذلك ، انها لم تكتسب استقلاليتها النهائية بعد ، ومحاولة منا لتجاوز كثير من النزاعات الفكرية الدائرة حولها ، ومحاولة – ايضا – للامساك بالخيوط الاساسية التي قد توصل الى فهم اكثر واقعية عن موضوعها ومنهجها بوصفها لب قضية الابستيمولوجيا ، فثمة اراء تعدها فرعا من فروع الفلسفة ، واراء مغايرة تبشر بظهور ميدان جديد ينسلخ من رحم العلم ، ويعد التحليل المعرفي وسيلة مهمة لكشف صيرورة هذا التنازع ، كما لا يمكن الاستغناء عن الوصف ، اذا ترتب على التحليل ضياع في الجزئيات ، فالوصول الى مقاربة موضوعية بشأن الابستمولوجيا يتطلب الوقوف على اثر الذات في تحصيل القيمة المعرفية ، وهذا الجانب تتبناه الفلسفة ، اما الجانب الموضوعي فيتبناه العلم ، ومن هذه الفرضية سننطلق نحو هدفنا . . . اعتمادا على الترتيب الزمني للجانبين المذكورين ، يلزمنا

مسلك تتابعي **(diachronique)** في فهم موقف كل منهما ، ويلزمنا – ايضا – الوقوف على مفهوم الفلسفة ، ومفهوم العلم ، هذه الطريقة تتطلب منا العودة الى الوراء ، اذ كانت الفلسفة تمتلك ناصية المعرفة على الرغم من كون (الوجود) موضوعها الاول ، ومبحث الوجود يعني الموجودية هي اعتبار ان وجود الموجود يقيم في الموجودية ، وهذه الموجودية هي الجوهر يحددها افلاطون بكونها معنى **(idea)** ويحددها ارسطو بكونها طاقة **energia** ، معنى ذلك ان بلوغ (الجوهر) هو هدف المعرفة بالوجود او معرفة الوجود من حيث كمونه في الجوهر ، بوصف الجوهر الحقيقة النهائية التي يراد الوصول اليها ، وستكون الفلسفة هي الميدان الذي يقود الى هذه الحقيقة (فالفلسفة اذن هي هذا البحث عن اليقين ، او المعرفة في شكلها الثابت ، والتجربة الفلسفية ليست في حقيقتها (حسب ديوي) الا تجربة البحث عن اليقين) ، وهذا لا ينفي ان يبحث العلم عن اليقين ايضا ، ولكن المشكلة لم تكن في البحث عن اليقين او الحقيقة فقط ، بل في ماهيتها ، وامكان الوصول اليها ، فالامكانية المنوطة بمبدأ فكري هي التي ستحدد معالم الطريقة التي بفضلها يتم الوصول الى الحقيقة ، من هنا لا يمكننا النظر الى ما عاناه افلاطون وارسطو بنظرة سطحية ، فالمعنى خصيصة من خصائص المادة وهي معطى علمي ، فهذان السبيلان سيشكلان عصب البحث والنقاش في اي مجال معرفي ، وليس بمقدور احد المساس بقضايا البحث عن الحقيقة دون حضورهما ، اذن نحن امام معادلة المعرفة منذ البداية ، ولا نريد الخوض في تفصيلات كل من (المعنى والطاقة) اذ تكفي الاشارة الى ان حقل دراستهما انذاك كان هو الفلسفة بمعنى اخر ، ان النهج الذي يعتمد في الوصول الى الحقيقة (الجوهر) ، سينحو منحى عقليا ، فنشأ المنطق والبرهان العقلي بوصفهما ضرورة لدعم هذا التوجه ، ان كلمة ابستمي مشتقة من ابستيموس هكذا يدعى الانسان بقدر ما يتصف بالخبرة ، بمعنى الانسان الذي يرجع اليه ، وهو نفسه ينتمي الى الفلسفة ، الفلسفة نموذج من الانتساب وهو القادر على تسديد نظرة الى شيء ما ، والواقع ان وصف الفلسفة بانها (ابستمون) يذب الى مناطق ابعد من مجرد ترجمته – كما لا حظنا ذلك في حديثنا عن اشتقاق المصطلح – فهو يكشف الاصل الاول له وينسبه الى الذات العارفة ، وبهذا تصبح (الذات) الطرف المعرفي (الاول) لمعالجة الحقيقة ، وسيستمر النظر اليها بوصفها مصدر القيمة المعرفية تصل ذروتها فيما اوجزه ديكارت بعبارته الشهيرة (انا افكر اذن انا موجود) ، فكان القول بقبلية المعرفة او اسبقية المعرفة على التجربة امرا مسوغا لدى من يتجه هذا الاتجاه ، ونعتقد ان مسألة المعرفة القبلية والبعدية ، ستتشكل فيصلا مهما بين ما يدعى بـ(نظرية المعرفة) وبين ما يسمى بـ(الابستيمولوجيا) ، لان نظرية المعرفة (قبلية) اصلا بينما تكون الابستيمولوجيا (بعدية) ، وبهذا نستطيع التخلص من عنت الجدال واحصاء الفروق بينهما ، وتعاظم شأن الفلسفة في العصور الوسطى ، ولا سيما (الفلسفة الالهية) التي اعطت العقل قيمة كبيرة مقارنة مع غيره من الوسائل ، فقد وضع فيلسوف العصور الوسطى الاول (توماس ألاكويناس) سببين لبلوغ الحقيقة (فالسبب الاول الذي

يحملنا على تصديق نص ما ، هو اننا نستطيع ان نستنبط منه نتائج يمكن تدقيقها بالمشاهدة ، وبعبارة اخرى نحن نصدق النص بسبب نتائجه وعلى سبيل المثال ، نحن نصدق قوانين نيوتن لاننا نستطيع ان نحسب بها حركات الاجرام السماوية والسبب الثاني لتصديقنا ، والذي كانت فلسفة القرون الوسطى تعتبره السبب الاهم هو اننا نصدق نصا ما ، لانه يمكن استنباطه منطقيا من المبادئ الجلية) ، ووفقا للسبب الثاني او المعيار الثاني فقد دلل (اكويناس) على وجود الله دون اللجوء الى الوحي ، الذي عده اكويناس الطريق الوحيد لاثبات وجود الثالوث المسيحي ، لانه يمكن التدليل عليه عقليا ، (ذلك ان مبادئ بديهية بالنسبة الى الله الذي يمتلك وحده العلم الحق) ، وبهذا سيبقى كل من الوحي ، وهو مصدر المعرفة في الالهيات والتجريب ، فقد وهو مصدر المعرفة في العلوم خارج اهتمام الفلسفة الوسطية ، فقد عمل (روجر بيكون) نظير (اكويناس) في ميدان التجريب ووصل الى نتائج باهرة بالنسبة لعصره ، في الكيمياء وطب العيون ، ووضع تنبؤات تحققت بالفعل في ميدان علم الفلك والجغرافيا والميكانيكا ، وقد أيد وجود معارف عقلية فضلا عن التجريب الذي وجد فيه السبيل الاهم لقطع الشك المعرفي ، ويبدو ان التجريب الذي وجد في العصور الوسطى وما تلاها – حتى عهد قريب – لم يسلم من تأثير المد العقلي المحض ، فنشأ عن ذلك كثير من الممارسات الخاطئة التي بنيت على تصورات خاطئة اصلا من منظور العلم الحديث ، ومنها : الاعتقاد (بحيوية الطبيعة) ، اذ يقوم هذا المبدأ على صبغ الظواهر الطبيعية ، غير الحية ، بصفة الحياة ، بحيث تسلك هذه الظواهر كما لو كانت كائنات حية تحس وتنفعل وتتعاطف او تتنافر مع الانسان ، مما ادى الى ظهور ما يسمى بـ(غائية الطبيعة) ، فبناء على ما تقدم في المبدأ الحيوي للطبيعة ، ساد الاعتقاد بأن حركة الطبيعة ستكون وفقا لغايات في نفسها ، فهي تسعى لتحقيق هدف ما ، نافعا كان ام ضارا ، وذلك يعني انها كانت تتبع منهجا يعتمد الاستدلال العقلي القائم على الانتقال من الكليات الى الجزئيات لنقص الاجهزة العلمية ، وعجز الادوات الحسية التي يمتلكها الانسان (نوافذ معرفية) في رصد صور العالم المحيط به ، هذه الاجواء هي التي كانت تهيمن على الواقع ، ومع ذلك كانت هناك معارف تنمو بعيدا عن هذه الاجواء ، ولا سيما ما يتعلق بحاجات الانسان العلمية ، فلفتت انتباه الافذاذ من الناس الى نقاط الضعف في المرتكزات السابقة ، سواء منها الفلسفية او اللاهوتية او العلمية اعني (المنهجية) ، هذه المرتكزات كانت تتحصن بسلطة ترنسدنتالية وبسطوة كنسية قاسية ، ومن هذا المحيط ستبدأ عملية نقد حادة وجادة لهذه المرتكزات ، تؤدي بالنتيجة الى ظهور ما يسمى بـ(عصر النهضة) على الرغم من عدم وجود طفرة في ذلك ، وعلى اية حال فقد ظهرت نظريات علمية جديدة ، ومناهج جديدة في دراسة الطبيعة تتخلص من جزء كبير من الاستدلال وتدخل الى الاستقراء العلمي ، وقد كان لـ(فرنسيس بيكون) الانجليزي دور كبير في ذلك العزل بين المنهجين في كتابه المسمى بـ(الاورجانون الجديد الذي نشر عام **1620**م) وشارك بيكون رجال عصره في رفضهم الضاري للمنطق الارسطي ، وكان من اعنفهم هجوما على

القياس وعمقه ، فيقول بيكون في الفقرة **83** من الاورجانون الجديد : لقد فقدوا غاية العلوم وهدفها ، واختاروا طريقا خاطئا بأتباعهم منهجا ليس من شأنه ان يكشف جديدا من مبادئ المعرفة ويكتفي بأتساق النتائج معا ، فقد ضللهم منهج البحث الذي يهجر الخبرة التجريبية ويجعلهم يلفون ويدورون حول انفسهم في دائرة مغلقة ، بينما المنهج القويم يقودهم من خلال احراج التجربة الى سهول تتسع لبداهات المعرفة ، ولم يكتف (بيكون) بنقد المنهج القياسي او (الاستدلالي) ، بل انه بين العقبات التي تترتب على المنهج السابق التي حالت – مدة طويلة – دون التوصل الى نتائج واقعية ملموسة ، فوضع اصولا جديدة تمثل لديه خطوات البحث العلمي ، وتعتمد على مبدأ (السببية) ، وقد تضافرت الجهود جميعها للوصول الى معرفة علمية تهتم بمعرفة الوقائع والاشياء والظواهر كماهي دون تدخل الانفعالات العاطفية او الميول الشخصية او الاعتقادات الدينية والايديولوجية ، فوقف هذا الاتجاه بوجه الاتجاه الذي انتجه الفكر اليوناني وتبناه فكر العصور الوسطى ، فكان الفكر النهضوي النواة الاساسية لظهور العلوم بمعناها الحديث ، التي من اهم سماتها (الموضوعية) ، مما يدل على تحقيق النقلة النوعية في ميدان المعرفة البشرية ، فخسرت العقلية بذلك اهم اركانها ، وتسلم العلم مقاليد الامور فهو محاولة لتكوين فهم للطبيعة لا يكون متوقفا على الفرد وانما يشترك الناس جميعا في الاخذ به وهو الى هذا الحد يمكن ان يكون موضوعيا ، وعلى ذلك فالعلم اقل تعرضا لما قد تتصف به الاذهان الفردية من تخبط وانحراف وقصور ، ان النتائج التي حققها العلم لم تكن لتقضي على التصورات الفلسفية مطلقا ، على الرغم من تراجع الفلسفة لمواقع متأخرة ، فقد حاولت الفلسفة الالتفاف على العلم ، لتأخذ منهجه وسيلة للوصول الى قضاياها ، وكان لابد من استراتيجية لذلك ، فوجدت الفلسفة ان سبب تأخرها عن ركاب العلم هو منهجها العقلي القبلي فحاولت اعتماد منهج العلم ، فقد ظهرت مذاهب فلسفية جديدة اهمها المذهب التجريبي ، واعتقد الفلاسفة التجريبيون ان ما حققه العلم في مجال العالم المادي ، يمكن تحقيقه في مجال العقل والعوالم الداخلية للتفكير والانفعالات بالاضافة الى مجال العلاقات السياسية والاجتماعية ومن ثم فأن تفاعلاتهم يمكن دراستها مثل مثيلاتها عند الذرات والنباتات في سبيل اكتشاف القوانين التي تحكم السلوك الانساني ، لكن الفلسفة وهي تستعير مناهج العلم لم تتخل عن ممارساتها لقضاياها الاصلية فقد عملت على استثمار تلك المناهج بما ينسجم واهدافها ، وبات قيام علم جديد يتعامل مع الانسان بوصفه مكونا طبيعيا امرا وشيكا ، بل انه تحقق عبر (الفلسفة الوضعية) التي شيدها الفيلسوف الفرنسي (اوجيست كونت) في القرن التاسع عشر فلقد اصبح من الممكن ، بل من الواجب بفضل تقدم العلوم الوضعية ، انشاء علم اجتماعي وضعي يكون للمجتمع كالفيزياء بالنسبة الى الطبيعة ، وتلكم هي المسألة الرئيسة للفلسفة الوضعية ، فكانت الفلسفة الوضعية هي فلسفة العلم بالذات كما يقول (الجابري) ، عند ذلك بدأت مرحلة جديدة من تاريخ الفلسفة لا تعتمد مناهج العلم فقط ، بل راحت تقترض موضوعه ، وربما اكثر من ذلك ، فقدر لها ان تتنازل عن موضوعاتها التقليدية (كالوجود مثلا)

واصبح (العلم) موضوعها الرئيس ، وتعمل على هذا الموضوع ضمن شروط يضعها الفكر العلمي نفسه ، وقد اعقب الوضعية اتجاه اكثر صرامة في طرحه لتناول العلم ونبذ الميتافيزيقيا مطلقا ، الا وهو (الوضعية المنطقية) ، وهي اتجاه تجريبي يقوم على الايمان بامكان الوصول الى معرفة علمية اكثر يقينية وفقا لمنهج صارم ، ورفضوا القضايا العقلية مطلقا بحيث شمل هذا الرفض حتى الفروض التي كانت تستعمل في العلم ، لذلك يميز المناطقة الوضعيون بين القضايا التي تنطوي على معنى ، والقضايا الفارغة من كل معنى ، الاولى : هي القضايا التركيبية (قضايا العلوم الطبيعية) والقضايا التحليلية (قضايا الرياضيات والتي هي عبارة عن تحصيل حاصل **(tautologie)** ، اما القضايا الاخرى الفارغة من المحتوى ، فهي كل القضايا التي لا تنتمي الى عالم الرياضيات والعلوم الطبيعية ، كالقضايا الميتافيزيقية المعروفة ، وهكذا لم يعد لفلسفة الوجود وجود يذكر ، ولم يبق للفلسفة سوى مهمة التحليل المنطقي للغة العلم التي ترتكز بدورها على الرياضيات . ان هذه التصورات تركز جل اهتمامها على الموضوع بهدف الوصول الى معرفة بالحقيقة اكثر من غيرها ، ومن الواضح ان المعادلة التي اشرنا اليها سابقا قد قلبت بالكامل ، فمن الفلسفة في المقدمة الى الفلسفة في المؤخرة ، واخذ التطرف يزحف بالاتجاه المعاكس ، فمن المعرفة الذاتية مطلقا الى المعرفة الموضوعية مطلقا ، فوجد بعض المفكرين ان الضعف يتبع هذه الحالة ايضا ، وذلك لاسباب تتعلق بمنهجها اولا ، ومن هؤلاء المفكرين (غاستون باشلار) الذي حاول ان يضع فلسفته في المنطقة الوسطى التي تقع بين الاتجاه المثالي والاتجاه الواقعي محاولا الربط بينهما ، اذ اعطى فلسفته مهمة القيام بتعقب العلم بطريقة جدلية من شأنها ان ترصد مظاهر النكوص والنهوض في مسيرة العلم ، وقد وجه انتقاداته للوضعية بشقيها المنطقي والاولي ، ويأتي هذا (الجدل) بالمفهوم الباشلاري مأخوذا عما حققته الفيزياء الحديثة من نتائج باهرة ، ولا سيما نظرية (نيلزبور) التي مزجت بين الحركة الجسيمية والحركة التموجية للمادة ، التي تساءلت : هل هناك في عالم الذرة اندماج وانصهار بين العقل والكائن ، بين الموجة والجسيم ؟ هل ينبغي الحديث عن مظاهر متكاملة ام عن انواع من الواقع متكاملة ؟ الا يتعلق الامر بتضافر اعمق بين الشيء والحركة ، بطاقة معقدة يلتقي فيها ما هو موجود وما سيكون ، هذه المعرفة ستغير مفهوم (الجدل) لدى باشلار ، اذ رفض المفهوم الاول للجدل بمعناه الفلسفي المحض ، لان الاخير يستضيء بالعلم في اعمال الذهن ، فيعتمد الرأي القائل يتميز جدل العلم المعاصر تميزا جليا عن الجدليات الفلسفية ، لانه ليس قبليا ، ولانه يترجم المسيرة التي ينهجها العقل في معرفة الطبيعة ، فالجدل الفلسفي ، جدل هيغل مثلا ، ينطلق تعارضيا من الاطروحة ونقيضها ومن صهرها في مفهوم ارقى للتوليف ، وفي الفيزياء لا تكون المفاهيم الموحدة متناقضة ، مثلما هي عليه لدى هيجل ، بل تكون مفاهيم متكاملة ، وبذلك ينشئ باشلار مفهومه للجدل على اساس علمي صرف بعيدا عن التأملات الذهنية ، اذ يتحقق الجدل الباشلاري او العلمي من مشاركة او تشارك طرفي مسألة ما في انتاج تصور

جديد يأخذ بنظره دور الجانبين بصورة ايجابية ، فليس من تناقص او تعارض ، بل هناك عملية تعاون وتجاور وهذا معناه ايضا – ان الفكر العلمي لكي يفهم لا يكون في حاجة الى موقف يتكامل فيه الاتجاهان العقلاني والتجريبي ، لان الاكتشافات العلمية يمكن ان تفهم ضمن تكامل هذين الاتجاهين لا ضمن تضادهما ، فهذا التوجه النقدي يهدف الى تحقيق قناعات انية تكون عرضة للتدقيق والتمحيص بأستمرار ، فهو لا يعني الوقوف في الوسط لتحقيق التوازن ، بل ليكون الوسط نقطة انطلاق والتقاء نحو اليمين ونحو اليسار حسب قوة الجذب المترتبة على ما يكتشف من موضوعات ، ومدى تأثيرها في الذهن ، وقدرة الذهن على كشف القيم المعرفية التي تضيف جديدا او تحقق موضوعية اكبر ، وخلال هذه المسيرة انطوت توجهات وافكار وظهرت توجهات وافكار غيرها ، وقد شمل هذا كله مبحث الابستيمولوجيا ، التي هي بالنتيجة الابحاث المعرفية ، منظورا اليها من زاوية معاصرة ، اي من خلال المرحلة الراهنة لتطور الفكر العلمي الفلسفي ، ان الابستيمولوجيا هي علم المعرفة ، وبما ان المعرفة هي علاقة بين الذات العارفة والموضوع الذي يراد معرفته ، فان الإبستيمولوجيا هي (العلم) الذي يهتم بدراسة هذه العلاقة التي هي بمثابة جسر يصل الذات بالموضوع ، والموضوع بالذات ، بل جسر يخلق الذات من خلال انفعالها بالموضوع ويخلق الموضوع من خلال فعل الذات فيه ، وقد اخذت مسألة الذات والموضوع صورا متعددة خلال مسيرة المعرفة البشرية ، لكونها فلسفة علمنا هو عدم تحديد موضوعها بشكل نهائي على الرغم من الاجماع او شبه الاجماع على كون منهجها نقديا ، ويشار في هذا السياق ، الى ان موضوع العلم من اختصاص العلماء حصرا ، لذلك فانه ليس من الممكن القول ان موضوع الإبستيمولوجيا هو موضوع العلم نفسه ، لان ذلك يعني أننا لسنا بحاجة إلى القول بوجود شيء أخر يدعى (الإبستيمولوجيا) أصلا ، ومن ناحية ثانية لا يمكن عد إمكان توصل الذات للحقيقة هو موضوعها ، لأننا سندخل عالم الفلسفة أيضا ، وطالما أن العلماء أنفسهم ما زالوا منقسمين بصدد بعض المشكلات ذات الطابع الفلسفي والناتجة عن طبيعة أبحاثهم ، فانه لن يكون في وسعنا أن نأمل أن يتلخص الباحث في الإبستيمولوجيا من هذا الطابع . والعبارة الثانية من شأنها ان تخفف من حدة العبارة الاولى ، وخلاصتها انه لا ينبغي ان نقلل من قيمة الجهود التي يبذلها الباحثون في ميدان الابستيمولوجيا ، من اجل الانتقال بالحوار الابستيمولوجي من المستوى الفلسفي الى المستوى العلمي الموضوعي ، وبمقدار نجاحهم في هذه المهمة فأنهم يكونون قد عملوا حقيقة على تقدم المعرفة الانسانية ، تقف العوائق الابستيمولوجية حائلا قويا دون التوصل الى حقائق كثيرة من المسائل اذ ان الايمان ببعض التقاليد والمسلمات الفكرية يشكل سبيلا من السبل التي قد تتشعب بالمرء فتبعد به عن جادة الصواب ، **(القيمة المعرفية في الخطاب النقدي ، محمود عايد عطية ، ص 37) .**

ان نظرية المعرفة **(Epistemologie)** والمعرفة والعلم ، والشعارات ، والكلام والفكر والخطاب بطريقة عامة جدا ، هو ذلك الفرع من الفلسفة التي تعنى بقيمة المعرفة البشرية ،

و("Episteme") هي الكلمة اليونانية حسب هذا المفهوم كما هو بمعناه الاعم من المعرفة ، او بمعنى اكثر خاصية من المعارف العلمية ، ونظرية المعرفة هي : " نظرية اصل و طبيعة و حدود للمعرفة " ، " او فلسفة العلوم " ، واكثر من ذلك تماما ، هي دراسة نقدية لمبادئ وفرضيات و نتائج العلوم المختلفة ، وهي تبحث في عدة مفاهيم منها : قيمة المعرفة ، وصحة المعرفة ، وتطور المعرفة وحدود المعرفة ويسأل كيف تنشأ المعرفة؟ وما هي طرق المعرفة الصحيحة؟ وماهي المعرفة ؟ ، نظرية المعرفة وعلم المعرفة يرتبط ارتباطا وثيقا بالميتافيزيقية ، وعلم الوجود ، ومقدمته الضرورية ، وبالتالي من محتويات المعرفة المنطق بمعناه الدقيق هو علم قوانين الفكر ، فانها تشعر بالقلق مع النموذج ، وليس في مسألة المعرفة ، وفي هذا فهو يختلف عن نظرية المعرفة ، علم النفس يتعامل مع المعرفة بوصفها حقيقة عقلية ، بصرف النظر عن صحتها أو زيفها ، بل تسعى الى تحديد الشروط ، لقد اتخذت الكثير من النقاش حول قيمة المعرفة مكان على الارض من علوم الدفاع عن المسيحية ، و متميزة لغرض اختبار قيمة المعتقدات الدينية اذاً ، على العكس من التعاريف لمجلس الفاتيكان ، في وجود الله ، ولا يمكن تظاهر ما لا يقل عن بعض من صفاته ، فمن الواضح انه ليس هناك إمكانية الوحي و الإيمان الخارق (الموسوعة الكاثوليكية **1913**) ، ويعتقد هيجل ان مساره المعرفي الخاص هو في آن معا تحليلي وتركيبي ، ولكنه لم يزدر الابستمولوجيا لا فقط في ظاهريات الروح التي قامت بفحص صور الوعي وليس فقط فحص العالم بل ان مذهبه كله قد تشكل الى حد ما كرد على المذهب الشكي ، وهو رد يتضمن اعادة تشكيل واعادة تقويم المفاهيم الاخرى المتعددة الى جانب مفهوم المعرفة مثل ، اليقين ، الحقيقة ، الصدق ، البرهان ، المباشر ... الخ (**معجم مصطلحات هيجل ، ميخائيل انوود ، ترجمة : امام عبد الفتاح امام ، ص 298**).

ويقول " فوكو " : أن هم المعرفة العلمية في النهضة هو العثور على متشابهات ، وهذه المتشابهات مرسومة بواسطة إشارات ورموز على الأشياء والمواضيع والكون هو مجرد كتابة غامضة ، ومن الضروري العمل على فك معمياتها (أو رموزها) بواسطة (التنقيب) أو التنبؤ ، والمعرفة العلمية هي فن اكتشاف العلاقات الموجودة بين العالم الأصغر والعالم الأكبر وبين المبدع والمبدع والإبداع ، واللغة نفسها هي مجرد شيء قابل للتفسير ، ومن هنا المقدرة الانسيابية على التحول من الكلمات إلى الأشياء والعكس ، وفي العصر الكلاسيكي أصبح الفكر تحليليا ، و أهمل البحث عن المتشابهات في سبيل البحث عن مفهوم النظام ، و أصبح المهم هو الآلي والميكانيكي والقابل للعد والقياس ، و أصبح الهدف الاسمى هو ترييض كل الأشياء والمواضيع ، وإظهار التباين بينها ، وفي القرن التاسع عشر حدثت طفرة معرفية هامة ، حيث أصبحت التاريخية في قلب كل الأشياء وفرضت قوانينها على العلوم الناشئة وسلطت أضواء كاشفة على الإنسان ، ويقول فوكو بان العلوم الإنسانية والإنسان نفسه كمحورين للتفكير لا يمثلان سوى بعض فصل من تاريخ المعرفة ، وبان العلوم الإنسانية مهددة بالاندثار المحقق في القريب العاجل ، ويعتقد فوكو إن نقطة

الالتقاء بين أصناف المعرفة العلمية هي التي تمثل الواقع الحقيقي (على صيغة بينة) ، وبان حقيقة أي علم من العلوم في أي حقبة حضارية لا تكمن في المرحلة التي تجاوزها هذا العلم ولا في التي تجاوزته بل في نقطة التقاء كل أصناف المعرفة ، ثم إن العناصر القارة المتواجدة في نقطة الالتقاء هذه هي التي تساعد دون غيرها على استبصار زمان ومكان تتاليها ، وكل التقاء بالنسبة "للابستيمي " يهم الظروف المحدودة لبروز العلم اكثر من حقيقة العلم نفسه ، ويقول " فوكو " : ان المعرفة الانسانية مركبة من سلسلة غير (متواصلة) من الثقافات وهو ينفي كل تطور للفكر وللمعرفة الموضوعية ، بل يذهب الى القول بان المعرفة هي مجرد معطيات معقلنة – او عقلية - او هي "استيمات " يتعذر تخفيضها او تبسيطها بالنسبة لبعضها البعض ، ويقول : اننا اذ نلاحظ عدم التواصل هذا بين المعارف فان التوافق موجود بالضرورة في كل منظومة – أو نسق – معرفي ، أي أننا نجد داخل أي منظومة معرفية أن كل العناصر المكونة لها – النظرية منها والتطبيقية – متناسقة مع بعضها البعض وتمثل وحدة منطقية لا تتجزأ ، وقد قال البعض بان (الابستيمي) هي انتصار للاعقلانية واللامعقول أي عملية انتقاص للعلم (**الإبستيمولوجيا ، الشاذلي الشاكر ، تصدر عن الأخلاء ، ص28 ، ص34 –ص35).**

وقد أيد بعض الباحثين "الالاند" ، من ان الابستمولوجيا هي فلسفة العلوم ، وأنها أساسا دراسة نقدية للمبادئ والفروض والنتائج العلمية ، و تهدف إلى ضبط الأصل المنطقي والقيمة الموضوعية لتلك العلوم ، فأصبح في ضوء هذا التعريف الابستيمولوجي هي فلسفة العلوم ، وهذا الترادف تحدثت عنه الموسوعة العامة إذ قالت أن الابستمولوجيا الأساسية تتأسس على فلسفات معينة ، كما أن بلانشيه يرى أن التمييز بين الابستمولوجيا وفلسفة العلوم أمرا عسيرا جدا ، وربما عرفها البعض بأنها دراسة نقدية لمبادئ العلوم المختلفة وفروضها ونتائجها بهدف تحديد أصلها المنطقي وقيمتها الموضوعية ، وتطلق الابستمولوجيا في اللغة الانجليزية على نظرية المعرفة بوجه عام ، يقول رونز : الابستمولوجيا احد فروع الفلسفة الذي يبحث في المعرفة وتكوينها ومناهجها وصحتها فمعنى الابستمولوجيا اذا نظرية العلوم او فلسفة العلوم ، اعني دراسة مبادئ العلوم ، وفرضياتها ، ونتائجها ، دراسة انتقادية توصل الى ابراز اصلها المنطقي ، وقيمتها الموضوعية ، فالابستمولوجيا تختلف عن دراسة طرق العلوم من جهة ، وعن دراسة تركيب القوانين العلمية من جهة ثانية ، لان الدراسة الاولى قسم من المنطق التطبيقي ، والثانية قسم من الفلسفة الوضعية ، او فلسفة التطور ، ونحن نفرق بين الابستمولوجيا ونظرية المعرفة **(theoriede la gonnaissance)** وان كانت الاولى مدخلا ضروريا للثانية ، ذلك لان الابستيمولوجيا لا تبحث عن المعرفة من جهة ما هي مبنية على وحدة الفكر ، كما في نظرية المعرفة ، بل تبحث فيها من جهة ما هي معرفة بعدية مفصلة على أبعاد العلوم وابعاد موضوعاتها ، ومع ذلك فان اصطلاح الابستيمولوجيا في الانجليزية مرادف لنظرية المعرفة ، اما في اللغة الفرنسية ، فهو

مختلف عنها ؛ لان معظم الفلاسفة الفرنسيين لا يطلقونها الا على فلسفة العلوم و تاريخها الفلسفي ، و اذا كان بعضهم يوسع معناه و يطلقه على سيكولوجية العلوم ، فمرد ذلك إلى دراسة تطور العلوم لا تنفصل عن نقدها المنطقي ، ولا عن مضمونها الحسي المشخص **(المعجم الفلسفي / جميل صليبا ، ج1 ، ص33)** .

أو هي مبحث نقدي في مبادئ العلوم وفي الأصول المنطقية لهذه المبادئ ، فينبغي التميز بين فلسفة العلوم ونظرية المعرفة (المعجم الفلسفي / مراد وهبة).

وحدد غاستون باشلار **(1884-1962)** الذي يعد من أهم الفلاسفة الفرنسيين في فلسفة العلوم وقد قدم أفكارا متميزة في مجال الابستمولوجيا حيث تمثل مفاهيمه في العقبة المعرفية والقطيعة المعرفية والجدلية المعرفية والتاريخ التراجعي ، ولكنه قد تحول إلى دراسة التخيل الشاعري وفلسفة الجمال والفن (ينظر الويكيبيديا الموسوعة الحرة) .

إن أشكال القطيعة الابستمولوجية التي ذكرها باشلار هي :

1. القطع الابستمولوجي التام والذي يقوم على الفصل بين الفكرة والمحيط .

2. القطع الابستمولوجي القائم على الاحتواء فالجديد يحتوي ما تجاوزه دون أن يلغيه .

3. القطع الابستمولوجيا بالتتام وهو الذي يقول بوجود منظومتين مختلفتين في الحقل نفسه لكل منها اتجاه .

يشير احمد حرشاني في مقالة له عن الحدود الابستمولوجية للنمذجة العلمية من خلال مفهوم الحقيقة فان هناك قطيعة ابستمولوجية بين العلم والرأي فالحقيقة العلمية في نظر باشلار تتعارض مع الرأي الذي يعتبره عائقا ابستيمولوجيا أمام المعرفة الصحيحة فإذا كان الرأي لا يمكن أن يبرر نظريا أو علميا فان معرفة العقل العلمي على العكس من ذلك تبنى بشكل نظري وعقلي وإذا كان الفكر العلمي لا يعرض سوى الأسئلة التي يمكنه الإجابة عنها فان الرأي يقوم على الاعتقاد في كل القضايا وعرض كل المسائل لذلك يتحدث باشلار عن قطيعة ابستمولوجية بين الرأي والحقيقة العلمية ، قال باشلار في كتابه تكوين العقل العلمي في الربط بين المعرفة والمسألة والنشاط العقلي : قبل كل شيء لابد من معرفة طرح المسائل مهما قيل في الحياة العلمية ، فان المسائل لا تطرح ذاتيا ومن الواضح أن هذا المعنى للمسألة هو الذي يعطي للعقل العلمي الحقيقي طابعا ، و بالنسبة إلى العقل العلمي تعتبر كل معرفة جوابا عن مسألة ، فإذا لم يكن ثمة مسألة لا يمكن أن يكون هناك معرفة علمية لا شيء ينطلق بداهة لا شيء معطى كل شيء مبني ، وقال في موضع أخر : فليس هناك سوى العقل منشطا للبحث لأنه هو وحده الذي يوحي فيما يتعدى التجربة المشتركة المباشرة والمخادعة بالاختبار العلمي غير المباشر والغني اذاً لابد لمجهود التعقيل والتأسيس أن يسترعي انتباه العارف ، وهنا يمكننا أن نرى ما يميز مهنة العارف من مهنة مؤرخ العلوم ، يجب على مؤرخ العلوم أن يتخذ الأفكار كأنها وقائع ، وينبغي على العارف أن يتخذ من الوقائع كأنها أفكار وذلك بإدخالها في منظومة أفكار ، وان واقعة أساء عصر تفسيرها تظل واقعة بالنسبة إلى المؤرخ و

إنها بالنسبة إلى العارف عقبة ، فكرة مضادة) **باشلار ، تكوين العقل العلمي ، ترجمة خليل احمد خليل ، ص 14 ، 16)** .

ذكر بعض الباحثين في بحثه (الابستمولوجيا الهيومية) من أن استنتاج هيوم في دراسته للطبيعة البشرية يتركز على نتيجتين أساسيتين:

1. لا يستطيع العقل البشري أن يعرف الأسباب الأولى للأشياء .
2. لا يستطيع العقل البشري أن يكون سيد انفعالاته .

فقد اعتبر هيوم ان المنهج التجريبي هو الوسيلة الوحيدة لمعرفة أشياء العالم ، فقد رفض الحلول الميتافيزيقية فوقع في الشكانية (الابستمولوجيا الهيومية وجهها النقدي وأساسها المنطقي ، عبد السلام بن ميس ، **fr/abedjabri/n32_07benmiss.htm)** .

كان ديفيد هيوم بمنهجه التجريبي قد أجهز على الميتافيزيقيا ، و كانط قد أعلن موتها رسميا **(عصر الإيديولوجية ، هنري د . أيكن ، ترجمة : فؤاد زكريا ، راجعه : عبد الرحمن بدوي ، ص17).**

كانت أول أعمال بوبر وأخطرها (منطق البحث العلمي) صدر بالألمانية في فيينا عام **1933** ، ثم صدرت له ترجمة انجليزية عام **1959** بعنوان (منطق الكشف العلمي) ليضل من ابرز الكلاسيكيات الرائدة الموجه لمسارات فلسفة العلوم وأخر إصداراته خرافة الإطار : دفاع عن العلم والعقلانية وبهذا يكون كارل بوبر علامة فارقة ونقطة تحول في مسار فلسفة العلم ، فقد انتقلت من منطق تبرير المعرفة العلمية وتعيين مسوغات وثوقها ومصداقيتها إلى منطق التقدم العلمي ، إن فلسفة العلم حين نشأت في أواسط القرن التاسع عشر كانت امتدادا لسؤال فلسفة المعرفة (الابستمولوجيا) العريق حول ماذا يمكن إن يعرف الإنسان .. ما شروط المعرفة وما وسائلها .. وما طبيعتها وما حدودها .. ؟ ، لقد استقام نُسق العلم الحديث ليتصدر بامتياز واقتدار مسيرة المعرفة الإنسانية ويمثل حالة فريدة لنجاح المشروع المعرفي للإنسان فأصبح سؤال الابستمولوجيا المتمثل في فلسفة العلم هو سؤال حول عوامل هذا النجاح وحيثياته ومبرراته ، من هنا نشأت فلسفة العلم وهي معنية بتبرير المعرفة العلمية كمحصلة جاهزة ومعطاة أي تبرير نسق العلم كمنجز راهن يمكن أن يستوعب تقدما ابعد ، استند هذا التبرير أساسا إلى إحكام العلاقة بين الوقائع التجريبية و بين النظرية العلمية أو القانون في صورة المنهج العلمي صلب فلسفة العلم هكذا تمثل المنهج العلمي تبريرا لنجاح المعرفة العلمية **(يمنى طريف الخولي ، موقع وجهات نظر الالكتروني).**

وقد أُنتقد كارل بوبر لمقاربته بين الابستمولوجيا والسياسة من العديد من الفلاسفة والباحثين خصوصا من أولئك الذين لهم توجه هيجلي وماركسي ، وممن رفض المقاربة مدرسة فرانكفورت التي رفضت الجمع بين الابستمولوجيا والسياسة ، اشتهر كارل بوبر في العالم العربي كفيلسوف في العلم وتاريخه وربما تبنى أفكاره المثقفون العرب الليبراليون في سياق الرد والتصدي على الدعاوى الإيديولوجية

للمثقفين الماركسيين وهو ما يفسر الترجمة العربية المبكرة لكتابه (عقم المذهب التاريخي) في عام **1959** ثم أعيد نشره تحت عنوان (بؤس الايديولوجيا : نقد مبدأ الأنماط في التطور التاريخي) ، **(مجلة العلوم الاجتماعية ، موقع الكتروني)** .

للابستمولوجيا علاقة بالعلوم المعرفية الأخرى مثل المنطق ، الميثودلوجيا ، ونظرية المعرفة ، وتاريخ العلوم ، وهناك فرع من الابستمولوجيا أسسه جان بياجه تسمى الابستمولوجيا التكوينية وهي تعتمد على علم النفس وعلم نفس الطفل بكيفية خاصة ، إن كل الأبحاث المعرفية التي ينظر إليها من خلال مرحلة التطور الفكري والعلمي الفلسفي ، وبما أن المعرفة هي علاقة الذات بالموضوع ، فان الابستمولوجيا هي "العلم" الذي يهتم بدراسة هذه العلاقة ، إن هذا التأثير المتبادل والمستمر بين الذات والموضوع يجعل العلاقة بينهما عبارة عن عملية تاريخية متسلسلة ، تتطور وتنمو بتطور ونمو وعي الإنسان من خلال نشاطاته المختلفة ، وفي مقدمتها نشاطه العلمي ، من هنا يظهر لنا جليا مدى ارتباط الابستمولوجيا بالعلوم المعرفية الأخرى ومدى تمايزها عنها في آن واحد ، فهي مرتبطة بالمنطق من حيث أنها تدرس شروط المعرفة الصحيحة ، وتختلف عنها لأنها تهتم بصورة المعرفة و مادتها بينما يهتم المنطق بصورة المعرفة فقط ، وهي ترتبط بتاريخ العلوم لأنها تدرس تاريخ العلم كونه متسلسلا لنمو الفاعلية البشرية والفكرية ، لتحقيق إمكانيات وعي الذات بنفسها وبقدراتها ، وترتبط بالميثودولوجيا ، لأنها تتناول مناهج العلوم من الزاوية الوصفية التحليلية ، والنقدية التركيبية ، وكذلك ترتبط بنظرية المعرفة بمعناها العام ، لأنها تدرس طرق اكتسابها وطبيعتها وحدودها من زاوية فحص المعرفة العلمية والتفكير العلمي فحصا علميا و نقديا ، يقوم على الاستقراء والاستنتاج معا ، إنها إذاً فلسفة للعلم تصطبغ بلون المرحلة التي يجتازها العلم في سياق تطوره وتقدمه (الطابع العلمي) ، وبلون الفلسفات التي تقوم خلال كل مرحلة والتي تحاول كل منها استغلال العلم لفائدتها (الطابع الإيديولوجي) ، أن الابستمولوجيا تدرس وعي الإنسان العالم ، المؤسس على اكبر قدر ممكن من الموضوعية ، والخاضع لتاريخية الإنسان كفرد في مجتمع ، الشيء الذي يجعل وعيه انعكاسا أيديولوجيا لواقعه العام ، لقد نفى "لالاند" وجود علاقة بين الابستمولوجيا وعلم المناهج ، واعتقد أن الابستمولوجيا هي جزء من المنطق ، أما بلانشيه فقد ناقش مسألة العلاقة وذكر أن التفريق الذي جاء به لالاند بين الابستمولوجيا والميتودولوجيا يخص القرن التاسع عشر في فرنسا فحسب ، ويقرر أن الابستمولوجيا لا يمكن أن تبحث في مبادئ العلوم بدون التساؤل حول قيمة ومبادئ المناهج المستعملة في كل ذلك ، أما بياجه فيقول إن التفكير الابستيمولوجي يبدأ عندما تكون هناك أزمات في العلوم يؤكد على ضرورة المناهج داخل الابستمولوجيا ، ويؤكد بوان كاري الحقيقة نفسها ، ويمكن أن يكون للابستمولوجي (المعرفي) أن يبحث في سائر المناهج العلمية ’ فيعتني في المناهج الفيزيائية والرياضية ، ومناهج كافة العلوم الإنسانية ، وعلى هذا تكون الابستمولوجيا (المعرفة) ، هي ميتودولوجيا (المنهج) ، من الدرجة الثانية ، (

الابستمولوجيا في طور الفكر العلمي الحديث ، د . علي حسين الكركي ، المكتب العالمي للنشر والطباعة والتوزيع ' ص28-29) .

ابستيمة : المقصود بها النظام الفكري الشامل الذي يتحكم ضمنيا أو عميقا أو اركولوجيا بفترة معرفية بأسرها ، إن الدراسات الابستمولوجية ، هي دراسات نقدية أساسا والفكر الابستمولوجي هو فكر نقدي يقوم على نقد العلم للكشف عن مسبقات الفكر العلمي وخطواته والياته ، وبهذا المعنى فالابستمولوجيا هي مراقبة الفكر العلمي لنفسه باستمرار ، وهي تمكن الإنسان ، وخاصة نحن من الروح النقدية ، الذي ندعوه بالعقلانية . **(موسوعة مصطلحات الفكر العربي والإسلامي الحديث والمعاصر ، 3219).**

وعرفها الياس مرقص في كتابه " نقد العقلانية العربية " بدراسة العلم ، نظرية العلم و العلوم . (الموسوعة) ، لقد تبين من خلال اصل الكلمة وتعريفها ، أنها اقرب إلى الدراسة النقدية للأصول والمبادئ والأسس ، ولكن بإبعاد عناصر التأثير غير الموضوعية المؤدلجة ، ويمكن أن يقال هو الاتجاه العلمي الكشفي في النقد ، وتتضح أهميته في العلوم الإنسانية ، أما مؤسس ومطلق هذه اللفظة ، فيعتقد انه من صياغة الفيلسوف الاسكتلندي"جيمس فردريك **JAMES FREDERICK FERRIER** (انترنت ، الموسوعة الحرة ، الويكيبديا) .

وهو الذي أضاف الكلمة إلى الانجليزية ، ولد جيمس فريدريك فيرير في ادنبره **16** حزيران **1808** ، تلقى تعليمه في مدرسة فيرير العليا في ادنبره ومدرسة جرين ويتش خارج لندن في عام **1825** التحق بجامعة ادنبره حيث درس لمدة سنتين قبل أن يصبح زميل في كلية المجدلية ، أكسفورد التي تخرج منها في عام **1832** ، وفي خلال السنة الأخيرة له هناك التقى السير ويليام هاملتون ، وفي عام **1837** نشرت مقالته الأولى في مجلة بلاكوود ، قدمها على شكل مقالات في سبع قضايا ، وأنشأ فيرير كمساهم في مناقشة فلسفية في اسكتلندا بعنوان "مدخل إلى فلسفة الوعي" ، أمضى جيمس فريدريك فيرير سنواته الأخيرة في مراجعة محاضراته في الفلسفة اليونانية ، والتي نشرت بعد وفاته وله أعمال فلسفية في ثلاث مجلدات **(ترجم من موقع الرابطة الدولية لفلسفة الاسكتلندي international association for Scottish philosophy) .**

تدرس الابستمولوجيا أيضا وسائل إنتاج المعرفة ، كما تهتم بالشكوك حول ادعاءات المعرفة المختلفة ، بكلمات أخرى تحاول الابستمولوجيا أن تجيب عن الأسئلة : " ما هي المعرفة ؟ " "كيف يتم الحصول على المعرفة" ومع أن طرق الإجابة عن هذه الأسئلة يتم باستخدام نظريات مترابطة فانه يمكن عمليا فحص كل من هذه النظريات على حدة ، ان المعنى المعاصر لمصطلح ابستمولوجيا في الفلسفة العربية والفرنسية فهو : الدراسة النقدية للمعرفة العلمية ، و مع أن مفهوم العلم حاضر في تاريخ الفلسفة ، ولا سيما عند أفلاطون و أرسطو و ديكارت ولوك و ليبنتز ، فان الابستمولوجيا بوصفها مبحثا مستقلا موضوعه المعرفة العلمية ، لم تنشأ إلا في مطلع القرن العشرين ، حين اتجهت إلى تحديد الأسس التي يرتكز عليها العلم ، والخطوات التي

يتألف منها، والى نقد العلوم و العودة إلى مبادئها العميقة ، وذلك بتأثير التقدم السريع للعلم ، و الاتجاه نحو التخصص المتزايد ، و ما ولده ذلك من تغير في بنية منظومة العلوم ، و من صعوبات و إشكالات ذات طبيعة نظرية ، والإبستيمولوجيا بوصفها الدراسة النقدية للعلم تختلف عن نظرية المعرفة ، والإبستيمولوجيا العربية برأي المفكر المغربي محمد عابد الجابري تنطوي على كثير من الغيبيات و التابوهات الدينية والتراثية مثل غطاء الرأس للمرأة أو الخوف من الحسد أو من الانخراط في العمل السياسي وخاصة في الأحزاب المعارضة ، اما مجال نظرية المعرفة ففي حين تتناول نظرية المعرفة عملية تكون المعرفة الإنسانية من حيث طبيعتها و قيمتها وحدودها و علاقتها بالواقع ، وتبرز – بنتيجة هذا التناول – اتجاهات اختيارية و عقلانية و مادية و مثالية ، فان موضوع الابستيمولوجيا ينحصر في دراسة المعرفة العلمية فقط ، واذا كانت الاجابات التي تقدمها نظرية المعرفة (اطلاقية) وعامة وشاملة ، فان الابستيمولوجيا تدرس المعرفة العلمية في وضع محدد تاريخيا ، من دون ان تنزع نحو اجابات مطلقة ، ولها مجالات تدرس وسائل انتاج المعرفة ، كما تهتم بالشكوك حول ادعاءات المعرفة المختلفة لكلمات اخرى تحاول الابستيمولوجيا أن تجيب عن الاسئلة " ماهي المعرفة ؟ " "كيف يتم الحصول على المعرفة ؟ " ، ومع ان طرق الاجابة عن هذه الاسئلة يتم باستخدام نظريات مترابطة فانه يمكن عمليا فحص كل من هذه النظريات على حدة ، والى جانب مسألة تاريخ العلم تبحث الابستيمولوجيا في مسألة تصنيف العلوم ، و هي مسألة عالجتها الفلسفة من قبل ، غير ان الابستيمولوجية رفضت التصنيف ألسكوني للعلوم الذي يقوم على أساس تصنيف الملكات الذي يعود إلى أرسطو ، إذ صنفت العلوم وفقا للملكات على النحو الأتي :

1. ملكة العقل : و تشمل الفيزياء والرياضيات و الفلسفة .
2. ملكة الذاكرة : وتشمل التاريخ و التاريخ الطبيعي .
3. ملكة الخيال : وتشمل الشعر .

كما تجاوزت الإبستيمولوجيا تصنيف العلوم على أساس الانتقال من أكثر العلوم عمومية وبساطة إلى أكثرها خصوصية و تعقيدا ، وهو تصنيف يعود إلى اوغست كونت ، مع ذلك يتفق الابستيمولوجيون على تصنيف موحد للعلوم فهناك التصنيف الجدلي للعلوم الذي قدمه الابستيمولوجي السوفيتي كيدروف الذي يرى أن ثلاثة أنواع : العلوم الطبيعية ، و العلوم الاجتماعية ، و العلوم الفلسفية ، مقتفيا في ذلك اثر انلغز ، أما جان بياجيه فيقسم العلوم إلى مجموعات أربع : العلوم المنطقية والرياضية ، والعلوم الفيزيائية ، والعلوم البيولوجية ، والعلوم النفسية – الاجتماعية ، و منها الألسنية و علم الاقتصاد ، وبين هذه العلوم علاقة متبادلة زيادة على ذلك : ترى الإبستيمولوجيا في التعميمات الفلسفية لنظرية المعرفة عائقا أمام تطور المعرفة العلمية ، ذلك أن التصورات الزائفة عن المعرفة تؤثر سلبيا في مجال المعرفة العلمية ، وخاصة حين تضع حدودا للعلم ، أما مدارس الإبستيمولوجيا فهي مختلفة ، فالتجريبيون يردون المعرفة إلى الحواس ،

والعقليون يؤكد أن بعض المبادئ مصدرها العقل لا الخبرة الحسية ، وعن طبيعة المعرفة ، يقول الواقعيون إن موضعها مستقل عن الذات العارفة ، و يؤكد المثاليون إن ذلك الموضوع عقلي في طبيعته لان الذات لا تدرك إلا الأفكار ، و كذلك تختلف المذاهب في مدى المعرفة ، فمنها ما يقول أن العقل يدرك المعرفة اليقينية ، و منها ما يجعل المعرفة كلها احتمالية ، و منها ما يجعل معرفة العالم مستحيلة (انترنت ، موقع النبأ ألمعلوماتي).

ومن اشكال الابستمولوجيا تاريخ العلوم ، واختص به الكسندر كويره (**1892 – 1964**) في كتابيه (دراسات في تاريخ التفكير العلمي) و (دراسات في التاريخ الفلسفي) وهو الأكثر شهرة في ميدان هذه الدراسات التاريخية لتطور العلم **(موقع أكاديميا ألمعلوماتي) .**

تبدأ الابستيمولوجيا الانكلو – امريكية في القرن العشرين مع الثورة التي اعلنها برتراند رسل (1872- 1970) و كذلك ج.أ. مور (1873-1958) ضد مثالية عمانوئيل كانت و هيغل في اوكسفورد وكامبردج ، و قد كان كل من ف.هـ. برادلي (1846-1924) و جون مكتاغرت (1866 – 1925) من المناصرين الرواد للمثالية البريطانية التي تحداها كل من رسل و مور ، يقول رسل : باتجاه نهاية 1898 قمت مع مور باعلان الثورة ضد عمانؤيل كانت و هيغل ، لقد قاد مور الطريق ، لكني تبعت خطاه عن كثب ، اعتقد بان اول شيء كان قد كتب و نشر عن الفلسفة الجديدة هو مقال مور الذي بعنوان (العقل) 1899 وهو عن "طبيعة الحكم على الاشياء " رغم اننا لم نعد الان متمسكين بجميع الاعتقادات التي وردت في هذا المقال ، و اتصور انه مازال يتفق مع جزئه الذي يتسم بطابع الانكار ، او بعبارة اخرى ، مع المعتقد القائل ان الحقيقة بصورة عامة مستقلة عن التجربة ، و كان برتراند رسل ، وهو يتتبع خطوات مور ، يعارض اي نوع من المثالية التي يتبعها القول " لا يمكن ان يكون هناك شيء غير خاضع للتجربة و الممارسة او يعتبر بحد ذاته تجربة " و لابد ان تستلزم نظرتا رسل و مور التي تتضمن القول بان " الحقيقة بصورة عامة مستقلة عن التجربة ، و عن اي نشاط عقلي اخر " نظرة اخرى" واقعية عن الحقائق ، ان النظرة الواقعية بشأن حقيقة معينة (ح) ما هي الا راي يعتبر (ح) موجودة لكنها لا تعتمد في وجودها على تجربة من يتصورها او ممارسته لها ، او حتى على تصوره او فهمه لها ، و كان مور يقارن واقعيته مع المثالية الكانتية و الهيغلية وفقا للسياق التالي : " تختلف نظريتي عن نظرية كانت في الادراك بالاساس من حيث كونها تستبدل الاحاسيس ، على اعتبار انها معطيات المعرفة ، بالمفاهيم ، و في رفضها اعتبار العلاقات التي تقع ضمنها ، بمعنى او باخر ، من عمل العقل ، و هي ترفض محاولة تفسير " أمكانية المعرفة " ، و تتقبل العلاقة الادراكية باعتبارها حقيقة مطلقة ... ، و بهذا فهي تتخلى عن الوحدة المفترضة للمفاهيم التي ضمنتها المثالية حتى في صيغتها الكانتية ، و اضافة الى ذلك ترفض صيغة الاختزال التي طالما تبجح بها البعض فيما يتعلق بكل الاختلافات مع انسجام " الروح المطلقة " ، و هو ما يميز تطور فلسفة هيغل ، لقد ادعى مور ان " اي مفهوم من المفاهيم لا يعتبر

بالضرورة حقيقة عقلية ، و لا هو يشكل جزءاً من حقيقة عقلية ، ان المفاهيم ، كما يتصور و يؤكد باصرار ، هي جزئيات المعرفة ، و الاشياء الموجودة في الحياة هي ببساطة مفاهيم او تصورات معقدة ترتبط بها ، يشير حديث رسل الذي ورد انفاً عن الحقائق كونها مستقلة عن التجربة بوضوح الى مفاهيم "مور" غير العقلية ، الا ان النقاش اللاحق عن النظرة الواقعية للاشياء الخارجية لايعتمد على النظرة القائلة بان الاشياء تعتبر مفاهيم ، ويهتم الجدل الانطولوجي (ONTOLOGY) بما هو موجود فعلا ، اما الجدل الابستيمولوجي فيهتم بما هو معروف ، او بما يمكن ان يكون معروفا – او على الاقل ما يمكن تصديقه و له ما يسانده في الواقع ، لقد عارض رسل و مور المثالية ليس فقط من خلال اعتماد الجدل الانطولوجي القائل بان هناك حقائق لا تعتمد على العقل ، و لكن من خلال الجدل الابستيمولوجي الذي ينطوي على انهما يعرفان ان هناك مثل هذه الحقائق ، ما هو الاساس الذي استند اليه الادعاء الابستيمولوجي الاخير ؟ يقول رسل مفسرا : " لقد قال برادلي ان كل شيء تصدقه البديهة يعتبر مجرد مظهر ؛ اننا (مور و رسل) قد اتجهنا الى الطرف المقابل من المعادلة ، و نعتقد بان كل شيء يعتبر حقيقيا عندما تعتبره البديهة حقيقيا ، من دون ان تكون البديهة متأثرة بالفلسفة او اللاهوت ، كنا نحس كما لو اننا قد هربنا من السجن ، فسمحنا لانفسنا لان نتصور ان العشب اخضر ، و ان النجوم و الشمس سوف تكون موجودة حتى اذا لم يكن اي شخص واعيا لها ، و كذلك ان هناك عالم تعددي ابدي ، عالم من الافكار الافلاطونية ، ان الاساس الذي تعتمد عليه هذه النظرة حسب راي راسل هو " البديهة ، دون ان تكون متأثرة بالفلسفة او اللاهوت ، لكن ما هي البديهة بالضبط ؟ الامر الذي يثير الاستغراب هو ان رسل و مور لا يقولان اي شيء بالتفصيل في هذا الشأن ، يبدو ان التفسير المعقول ، رغم كونه وجهة نظر تقريبية ، هو ان البديهة بالنسبة لمجموعة معينة من الناس تتألف من اعتقادات شائعة لدى عدد كبير من الافراد ضمن تلك المجموعة ، الا ان رسل او مور لايتطرقان الى بديهة من ذلك النوع فحسب ، فلا يقول اي منهما ، على سبيل المثال ، انه ما دام اغلب الناس يعتقدون بان الله موجود ، فنحن نعرف ان الله موجود ، ويتكلم رسل عن البديهة غير المتأثرة بالفلسفة او اللاهوت ، لماذا ينبغي علينا ان نعتبر من هذه البديهة اساسا مقبولا من الناحية الفلسفية لرفض المثالية و مناصرة الواقعية ؟ على وجه التحديد ، لماذا ينبغي علينا اعتبار مثل هذه البديهة مصدرا موثوقا للاعتقاد الحقيقي قدر تعلق الامر بالمثالية و الواقعية ؟ يستبعد رسل فعلا البديهة المتأثرة بالفلسفة او اللاهوت ، و هذا من شأنه اثارة مسألتين:

اولا : هل الاعتقادات التي تستند الى بديهة مجتمعة لا تتأثر في اي وقت من الاوقات بالفلسفة ، اذا اخذنا بنظر الاعتبار الفهم الواسع للفلسفة ؟ الا تتضمن اعتقادات البديهة ، بعبارة اخرى ، على نحو نموذجي افتراضات واسعة تعتبر من الناحية النظرية فلسفية ؟ تعتمد اعتقادات البديهة ذات الصفة التجريبية فيما يتعلق بالاشياء المادية العادية ، على سبيل المثال ، نموذجيا على اشتراطات : لو اسقطت

هذه المرآة فهي سوف تتكسر ، تعتبر مثل هذه الاشتراطات نظرية حيث انها تتجاوز الوصف المبسط لما هو موجود ضمن تجربة المرء الادراكية ، لا يحدد رسل ما اذا كانت الاعتقادات النظرية من ذلك النوع "فلسفية" ، لكن يبدو ان من الصعوبة فهم نظرة رسل من دون تعبير واضح لما يقصده من وراء الفلسفة .

ثانيا : لماذا ينبغي علينا التصور ان اعتقادات البديهة غير المتأثرة بالفلسفة او اللاهوت تكون موثوقة ، او انها اكثر موثوقية من اعتقادات بديهية اخرى ؟ يمكن ان تكون اعتقادات البديهة المتأثرة بانواع مختلفة من المعارف ، مثل علم الاجتماع ، و علم النفس ، و السياسة ، او الفلك و سواها ، غير موثوقة مثلها مثل اعتقادات البديهة المتأثرة بانواع معينة من الفلسفة او اللاهوت ، مع ذلك يمكن للاعتقاد الراسخ في النفس الى حد كبير و الذي لا يتأثر بالفلسفة او اللاهوت ان يكون غير موثوق الى درجة عالية و ذلك بسبب تأثير مصادر اخرى ، على سبيل المثال ، تكتيكات سياسية ذات صفة انحيازية ، أذن ربما يلجأ رسل الى اعتقادات بديهية غير متأثرة باية اعتقادات اخرى ، من شأن هذا ان يؤدي الى تفادي المشكلة التي نحن بصددها ، لكن فقط من خلال جعلها عاملا للتشكيك فيما اذا كانت اية اعتقادات بديهة من النوع الذي له صلة بالموضوع ، من غير الواضح الا تكون اعتقادات البديهة متأثرة بأي اعتقاد آخر ، اذا كانت هناك مثل هذه الاعتقادات ، فانها ستكون نادرة جدا في الواقع ، في كتاب (دفاع عن البديهية) 1925 ، يؤكد مور على ان النظرة البديهية الى العالم تعتبر في بعض مظاهرها الاساسية حقيقة تماما ، و يقول أيضا انه يعرف حقيقة الافتراضات ذات الصلة بالبديهة " على وجه التاكيد " هذه الجمل تتضمن على سبيل المثال الامور التالية:

أ) يوجد الان كائن حي وهو جسدي .

ب) قبل الان كانت هناك الكثير من الاجساد البشرية غير جسدي قد عاشت على الارض .

ت) الارض كانت موجودة منذ سنوات كثيرة قبل ان يولد جسدي .

ث) كثيرا ما ادركت وجود جسدي و اشياء اخرى تشكل جزأ من بيئتها ، و من ضمنها اجساد اخرى .

يؤكد مور ايضا على ان كل واحد منا قد عرف في كثير من الاحيان ، فيما يتعلق بنفسه هو ، الافتراضات ذات العلاقة ، لكن مور لا يحدد ما هي السمة المألوفة في مثل هذه الجمل التي تجعلها افتراضات بديهية ، الا انه يؤكد على اننا نعرف مثل هذه العبارات بشكل مؤكد ، يقول مور ان المعلومات البديهية ذات الصلة بالموضوع تجد ما يدعمها من خلال عملية تأمل بسيطة ، اذا حصل حسب راي بعض الفلاسفة ، ان كانت مثل هذه المعلومات البديهية غير حقيقية ، عندها يمكن القول بان ليس هناك وجود لأي فيلسوف ، و بالتالي فلا يمكن لأي شخص التأكد قطعا قدر تعلق الامر باي صنف من هذه المعلومات البديهية، على ان ليس هناك اي خبر ينتمي اليها و يمكن اعتباره خبرا حقيقيا ، ، ان انكار المرء لحقيقة اي من مثل هذه المعلومات البديهية ، حسب راي مور ، يتبعه الحكم بان المرء لابد ان يكون مخطئاً في انكاره هذا ، بشكل مختصر ،

يضع مثل هذا الانكار المرء في خانة تفنيد الذات ، وردا على ذلك ،ربما كان لنا ان نورد نقطتين مهمتين هنا اولا ، يفترض مور ان المرء اذا انكر اعتبار المعلومات البديهة المطروحة للنقاش حقيقية ، عندها يكون المرء موجودا كجسد بشري حي ، يتطلب مثل هذا الانكار حسب راي مور ، ان يكون المرء في الواقع جسدا بشريا حيا ، لكن ما الذي يدعم هذا الافتراض ؟ نحن نتصور في الظاهر اننا حقا اشياء مفكرة مجردة من اجسادها لا نعتمد على اعتبارات مادية في ممارسة حياتنا الفكرية ، لقد افترض ديكارت في القرن السابع عشر ، هذا الاحتمال لدى البحث في الموثوقية المفترضة فيما يتعلق باعتقادات البديهة ، اننا مدينون لمور في اعطائنا الدليل على افتراضه الاساسي بان الاجساد البشرية الحية فقط هي التي بامكانها نكران معلومات البديهية التي يتطرق اليها ، وثانيا ، يفترض اننا نعرف معلومات البديهة التي يتطرق اليها على وجه التاكيد ، يمكننا الاعتراض على افتراضه هذا دون الانكار بالضرورة ، ان معلومات البديهة التي تطرق اليها مور تعتبر حقيقية ، يستطيع المرء ان ينكر ببساطة كوننا نعرف تلك المعلومات على وجه مؤكد ، بغض النظر عما اذا كانت تلك المعلومات حقيقية ام لا ؟ إن مسألة ما اذا كان خبر ما حقيقيا ام زائفا هي مسألة مستقلة ، و ما اذا كنا نعرف ذلك الخبر بشكل مؤكد مسألة اخرى ، بإمكاني ان انكر ، على سبيل المثال ، كوني اعرف على وجه مؤكد ان حيوان الباندا يأكل البازلاء في الصين ، هذا الانكار لايستلزم القول اني انكر صحة ان الباندا يأكل البازلاء في الصين ، ربما يكون انكاري مجرد تنصل عن الاتيان بالدليل الذي يدعم صواب الخبر الذي نحن بصدده ، المطلوب من مور ان يعطينا الدليل الذي يدعم افتراضه اننا نعرف معلومات البديهة التي تطرق اليها معرفة مؤكدة ، و يؤكد مور ايضا بامكانه اعطاء البراهين على افتراضات بديهية يمكن طرحها للنقاش ، في سنة 1939 ، نشر مور كتابه (البرهان على عالم خارجي) ، و الذي يعتمد في اطروحاته على المسائل الآتية : يمكنني ان اقدم الآن عددا كبير من البراهين المتباينة ... على وجود الاشياء التي تقع خارجنا ... كل واحد يعتبر برهانا تاما بشكل مؤكد ... يمكنني الآن ان ابرهن ، على سبيل المثال ، على وجود يدين بشريتين ، كيف ؟ و ذلك بان ارفع يدي الاثنتين ، و اقول فيما انا اعمل اشارة محددة بيدي اليمنى ، ها هي ذي يد واحدة موجودة و اضيف ، فيما انا اعمل اشارة محددة اخرى بيدي اليسرى ، و ها هي يد اخرى موجودة ، و بهذا يدعي مور ان برهانه يتميز بكونه تاما بشكل مؤكد ، و ان البرهان الذي سوف يكون عبثيا ، اذا افترض انه لم يكن يعرف بالفعل – لكنه كان يتصور – وجود يدين في الاماكن التي اشار اليها ، اذا ذلك هو البرهان الذي يقدمه مور عن وجود الاشياء المادية الخارجية ، يؤكد مور على انه قد برهن، اضافة الى ذلك ، على وجود اشياء خارجية كانت موجودة في الماضي ، و هكذا فهو يقول : كنت قد رفعت يدي فوق هذه الطاولة منذ مدة ليست طويلة ؛ لذلك كانت توجد يدان منذ مدة ليست طويلة ، لذلك فقد كان يوجد على الاقل شيئان خارجيان في وقت معين من الماضي ، يؤكد مور باصرار على انه لا يعرف فيما اذا كان قد رفع يدين في الماضي ، و

لهذا فهو يقول انه قد اعطى برهانا شاملا و تاما على ان هناك شيئان خارجيان كانا موجودين في الماضي ، لابد ان يواجه مور باعتراض ما ، بان براهينه لا تعطينا الحجة الدامغة سواء على القول بأنه كان ببساطة يحلم حين رفع يدين الى الاعلى ، او على القول بانه ببساطة ايضا قد نسى او تذكر على نحو خاطئ كونه رفع يدين ، يتمثل جواب مور في انه لايستطيع البرهنة على قوله بوجود يد هنا ووجود يد اخرى هناك ، لكنه يقول ان هذه ليست مشكلة حقيقية ، حيث يجده شيئا كافيا ان يكون لديه دليل حاسم على الادعاء السابق ، و على القول بانه لا يحلم الآن او يتذكر على نحو خاطئ ، يمكننا الحصول على ، حسب وجهة نظر مور ، دليل حاسم فيما يتعلق بالادعاءات التي لا يمكننا البرهنة عليها و كذلك الحصول على شيء من المعرفة عنها ، لهذا يقول مور انه يمتلك دليلا حاسما على كونه لا يحلم ، رغم انه لا يستطيع إخبارنا عن كل ما يتعلق بماهية ذلك الدليل ، في بحثه الذي نشره سنة 1941 و الذي يحمل عنوان (اليقين) Certainty ، يتطرق مور الى الاعتراضات التي وجهت الى ادعائه بانه متيقن من كونه لا يحلم الان فهو يفترض ان الارتباط بين ذكرياتي عن الماضي المباشر و بين التجارب الحسية ربما يكون كافيا لجعلي اتمكن من المعرفة باني لا احلم ، سوف يتمثل رد من يعترض على هذا الكلام طبعا في ان من الممكن منطقيا ان يكون مور يمتلك كل تجاربه الحسية عن الحاضر و كذلك ذكرياته – التي تتسم بكونها ذات نوعية متميزة – و مع ذلك فهو كان في الواقع يحلم ، و يرد مور بقوله ، ان الارتباط بين القول باني امتلك هذه التجارب و الذكريات الحسية و بين القول باني أحلم يبدو لي بالفعل شيئا متناقضا ذاته الى درجة كبيرة ، الا ان هذا الرد يفشل بأن يقنع احدا ، لا يعطي مور سببا ايا كان للافتراض بانه شيء متناقض او غير قابل للتصور ان يكون هو يحلم في الوقت الذي يحتفظ فيه بتجاربه عن الحاضر و ذكرياته ، بل على العكس من ذلك يبدو احتمال ان يكون مور يحلم شيئا متوافقا تماما مع تلك التجارب و الذكريات ، لهذا تغدو قضية مور حول ،اليقين فيما يتعلق بافتراضات البديهة التي يقدمها غير قابل للاقناع ، ربما بوسع المرء ان يرد فيقول ان معايير مور فيما يتعلق باليقين و الحسم تتلائم مع احاديثنا العادية ، غير الفلسفية عن اليقين ، و حتى اذا كان ثمة مجرد احتمال ان تكون اجسادنا غير موجودة ، فاننا نعتبر انفسنا على نحو نموذجي نعرف على وجه اليقين – مع وجود دليل حاسم على ذلك – ان اجسادنا موجودة ، ان المعايير الوحيدة الملائمة للموضوع ، من وجهة النظر هذه ، هي تلك المعايير التي نستخدمها بشكل نموذجي في الحديث العادي الذي يستند الى البديهة ، ما دمنا بشكل اعتيادي نعتبر ان تجاربنا الحسية التي ترتبط باجسادنا توفر دليلا حاسما على كوننا نمتلك اجسادا ، فربما امكننا القول على وجه التاكيد ان لدينا اجساداً ، هناك مسألتان مثيرتان للقلق يمكن اثارتهما الان : كيف يمكن لمثل هذا الاحتكام الى المعايير الاعتيادية ان يبدأ بأثارة مسائل فلسفية مألوفة بشأن موثوقية التجربة الحسية ؟ هل بامكاننا بشكل معقول تجاهل تلك المسائل الفلسفية على اساس انها ببساطة غير ذات صلة بالموضوع ؟ سوف نعود الى المسائل المتعلقة

بالموثوقية في قسم لاحق من هذا البحث يتناول نزعة التشكيك ، من العناصر الاساسية في نظريات البديهة لدى مور ورسل هي التجريبية (Empiricism): و هي وجهة النظر القائلة بان الدليل التجريبي المستمد من الحواس – مثلا : التجارب البصرية ، السمعية ، واللمسية او الذوقية – تعتبر نوعا من الدليل الذي يلائم المعرفة الصادقة ، تتميز تجريبية رسل بكونها اكثر وضوحا ، و ربما اكثر تطرفا ايضا ، من تجريبية مور ، يقول رسل : لايمكن لوجود اي شيء ان يعرف الا بمساعدة التجربة ، او بمعنى اخر اذا اردنا ان نبرهن على وجود شيء معين ليست لدينا اية تجربة مباشرة بشأنه ، يجب ان نضع ضمن فرضياتنا المسلم بها وجود شيء واحد او اكثرلدينا تجربة مباشرة بشأنها ، ان اعتقادنا بوجود امبراطور الصين ، على سبيل المثال يستند الى شهادة الشهود ، و تتألف الشهادة وفقا للتحليل الاخير من المعطيات الحسية للمشاهدة او السماع من خلال القراءة او الاستماع الى اقوال الاخرين ، يقف رسل هنا جنبا الى جنب مع تجريبيين اخرين امثال لوك ، و بيركلي و هيوم ، و هم بالضد من النظرة العقلانية التي تقول بان المعرفة الاستنتاجية او البديهية ، التي لا تعتمد على تجربة محددة ، ، يمكنها ان تؤمن معرفة عما هو موجود فعلا ، و لكن رسل يقف ايضا الى جانب عقلانيين من امثال ديكارت و ليبنتز في النقطة التي تتضمن القول ان المبادئ المنطقية – سواء كانت استنتاجية او استقرائية – لا تعرف اعتمادا على تلقي دعم من التجربة ، ان كل الدعم الذي تقدمه التجربة ، كما يقول رسل يفترض مسبقا وجود مبادئ منطقية ، لكن رسل يفسح المجال للقول ان معرفتنا بالمبادئ المنطقية مستنبط او ناتج عن التجربة ، لهذا فهو يفسح المجال ايضا لاجراء تمييز بين المبرر و السبب ، الذي وراء اعتقاد ما ، خلاصة القول ، يؤكد رسل على ان كل المعرفة التي تثبت الوجود تجريبية ، وان المعرفة الاستنتاجية الوحيدة فيما يتعلق بالوجود هي افتراضية ، حيث انها تربط بين الاشياء الموجودة او التي ربما تكون موجودة ، لكن لا تمنحها وجودا ، لهذا تعتبر تجريبية رسل معتدلة ، لانها تتيح المجال لوجود شيء من المعرفة الاستنتاجية ، يشير حديث رسل عن المعطيات الحسية الى اي شيء من الاشياء الموجودة ضمن التجربة الحسية ، و الذي ربما تتم الاشارة اليه او لفت الانتباه اليه ، بقع محددة من اللون ، ضوضاء محددة ، و ما الى ذلك ، وقبل سنة 1918 ، كانت تجريبية رسل تعتبر المعطيات الحسية هي الاساس الابستيمولوجي لكل معرفتنا عن الحيثيات الخارجية ، و انها شيء معين معروفة من خلال الاطلاع ، لقد ميز رسل بين المعرفة من خلال الاطلاع و المعرفة من خلال الوصف ، وميز ايضا بين معرفة الاشياء و معرفة الاخبار الحقيقية ، يمكن ان تكون معرفة الاشياء اما معرفة اشياء من خلال الاطلاع عليها ، او اشياء من خلال وصفها ، تتطلب المعرفة من خلال الوصف معرفة خبر حقيقي ، معرفة ان ما يمثل القضية او الحالة ، وتتألف المعرفة من خلال الاطلاع بالمقابل من وعي مباشر لا يعتمد على خبر عن شيء ما ليست لها علاقة بمعرفة الحقائق ، يؤكد رسل على اننا اذا قلنا بان (س) له اطلاع على (ص) فهو قول مماثل من حيث الاساس للقول بان (ص)

يمثل (س) ، اي يقول رسل ان المرء يتعرف على لون هذا الكلمات المطبوعة حالما يقرأها ، وبعد سنة 1918 كان رسل قد تخلى عن المعطيات الحسية باعتبارها اهداف الادراك ، وعن الاحاسيس ايضا باعتبارها نوع خاص من انواع الادراك ، لقد صار رفض وجهة النظر القائلة انه في التجربة البصرية المتعلقة باللون ، على سبيل المثال ، هناك موضوع ينقل الينا بواسطة الوعي بوجود بقعة من اللون ، كان رسل يقول ان الموضوع ما هو الا قصة خيالية منطقية ، تشبه الى حد كبير النقاط و الامثلة في الرياضيات ، بعد ان رفض اعتبار الموضوع شيئا موجودا فعلا فقد رفض رسل ايضا اي تمييز بين الاحاسيس والمعطيات الحسية ، ان الاحساس ببقعة من اللون حسب هذه النظرة ، لايختلف عن بقعة اللون ذاتها ، لهذا فان مثل هذا الاحساس لايمكن ان يعتبر نوعا من المعرفة كان الكثير من عمل رسل في مجال الابستيمولوجيا بعد 1918 يسعى الى ايجاد تفسير للوعي ، والاطلاع والدليل التجريبي دون اللجوء الى معطيات حسية – وغالبا بمساعدة من نظرية جون واطسون السلوكية بشأن الظواهر السيكولوجية ، ان نظرية رسل الابستيمولوجية ، على العكس من مثيلتها لدى مور ، تعزو اهمية ابستيمولوجية واضحة للعلوم الطبيعية – وهي اهمية تعطي العلوم اسبقية من الناحية الابستيمولوجية على البديهة ، يعترف رسل بان العلوم تبدأ عادة بمفاهيم مستمدة من البديهة و التخمينات : مثلا المفاهيم المتعلقة بالسببية والفضاء ، والزمن و الاشياء ، الا ان العلوم كثيرا ما تحتاج لان تجري مراجعة او تقليص لمثل هذه المفاهيم البديهية من اجل الوصول الى اغراضها في تفسير الظواهر ، يلاحظ رسل اننا من حيث المبدأ نبدأ بالتفكير النظري منطلقين من واقعية ساذجة ، و هي نظرة تتضمن القول بان الاشياء هي كما تبدو عليه ، اننا ابتداءً نعتقد بان الاشياء التي ندرك وجودها هي في الواقع كما تبدو عليه ، ان الثلج ابيض و النار حارة و الريش رقيق ، الا ان العلوم الطبيعية توفر نظرة مختلفة الى حد مذهل عن الاشياء التي ندرك وجودها ، وهي نظرة تستلزم ان تكون الصفات التي تنسب الاشياء الخارجية من خلال واقعية ساذجة ليست جزء لا يتجزأ من تلك الاشياء الخارجية ذاتها ، لهذا يلاحظ رسل ان الواقعية الساذجة تقود الى الفيزياء وان الفيزياء ، اذا كانت ذات نظرة صائبة ، تظهر ان الواقعية الساذجة تعتبر زيفا ، تفيد الفلسفة ، وفقا لراي رسل ، كونها هدفا مهما هنا : انها تحدد مدى اهمية المفاهيم المستمدة من البديهة عندما يعاد تشكيلها لغرض تحقيق الاهداف التفسيرية للعلوم ، لكن رسل ينكر القول بان الفلسفة تعطي نوعا من المعرفة التي تكون مختلفة بشكل مطلق عن المعرفة العلمية ، انه يتمسك بالقول ان الفلسفة تتضمن نقد للمعرفة العلمية ، من وجهة نظر لا تختلف من حيث الاساس عن وجهة نظر العلم ، لكنها وجهة نظر اقل اهتماما بالتفاصيل اكثر و اكثر اهتماما بالانسجام ضمن الهيكل العام لعلوم معينة ، اذن لماذا ينبغي علينا ان نعتبر العلم مرجعيتنا الابستيمولوجية المطلقة ، هذا السؤال سوف يبقى يطرح نفسه بالحاح خاصة لدى اولئك الذين يميلون نحو التشكيك بموثوقية العلم ، يقدم رسل الشيء القليل رداً على ذلك : انني من جانبي افترض بان العلم بصورة

عامة يعطينا الرأي الصائب ... لكن ازاء الانسان المشكك بشكل متطرف لا يمكنني تقديم اي رأي سوى انني لا اعتقد بأنه إنسان صادق ، هذا الرد ربما لن يقنع احدا ، يفهم رسل حقيقة الاقوال على انها المظاهر التي تصف تلك الحقيقة والتي يمكن ان تكون موضوعية ، حيث انها تتسامى على التجربة ، لكنه لا يعطي سببا للاعتقاد بان كل شخص يشك في قدرة العلم على تقديم مثل هذه الحقيقة يعتبر غير صادق ، كان الباحثون الابستيمولوجيون قد ناقشوا لفترة طويلة ما اذا كان الادراك ، والذاكرة ، و اجراءات العلوم الطبيعية تقدم حقائق موضوعية ، اننا لا نستطيع ان نحسم هذا الجدل بشكل قطعي من خلال الافتراض ان الاعتقادات التي تستند الى الادراك ، و الذاكرة او العلوم تعتبر حقيقة الى حد كبير ، و ان الناس الذين يشكون بهذا الافتراض يعتبرون غير صادقين ، يهدف الافتراض الاخير لأن نثبت من خلال طريق غير مباشر ما سوف يثبت ، (نظرية المعرفة (الابستمولوجيا) ، بول . ك . موسير ، تر : مصطفى ناصر ، مجلة الثقافة الاجنبية ، العدد الاول / 2011 م ، من ص131 - 137) .

ان الابستمولوجيا ليست مبحثا واحد موحدا لا يقبل القسمة ، اذ يمكننا ان نقول انها مبحث يستعمل مناهج المعرفة هي في غالب الاحيان علمية لكنها ذات مشارب و اصول مختلفة لدراسة العلم (المنطق – التاريخ – علم الاجتماع – علم النفس ....) لا توجد الابستيمولوجيا العامة كمبحث موحد ، فهي تتموضع عند تقاطع اهتمامات و مباحث جد متنوعة باهدافها و مناهجها اللائحة التالية ، والتي لا تدعي الاكتمال ولا الدقة تعطينا فكرة عن هذا التشتت ، يوجد تقليد فلسفي قديم : (افلاطون ، ارسطو ، ديكارت ، كانط ، . . . ؟) كل هؤلاء صاغوا نظريات عامة عن المعرفة ، تخص مختلف انماط المعارف واصولها و منابعها (عقل - خيال - تجربة ...) ، لقد حاول العلماء والفلاسفة القيام بتجديد (للمنهج العلمي) باكثر ما يكون من الدقة لنذكر من بين مئات اخرين : ويل كلود بيرنار ، بوانكاريه ، دوهيم ، اينشتاين ، كارناب ، بوبر ، ماهي البنية المنطقية ؟ .. وكيف يمكن التحقق منها عن طريق الوقائع ؟ ..ماهو الاستقراء ؟ .. ان هذه الدراسات هي دراسيات قيمية بشكل واضح ، فهي تلح في الغالب على المعايير التي يجب على العلوم احترامها وتطرح مسألة قيمتها ، وهناك فكرة ذات اهمية بشكل خاص بالنسبة للابستيمولوجيا ، وتتعلق بـ(الاجماع العلمي) : النظريات هي ذات صلاحية نتيجة اتفاق جماعي يعتمد كاطار مرجعي معايير ليست كلها واعية ولا عقلانية بشكل مؤكد ، ان كتاب كوهن (بنية الثورات العلمية) يقيم رباطا بين بعض الابعاد السوسيولوجية وبعض الابعاد الابستيمولوجية للنشاط العلمي (موقع اكاديميا للمعلومات) .

ويمكن تحديد وسائل امتلاك المعرفة ، اذ يستطيع ابستمولوجي معين على سبيل المثال و صف نشاط العالم بالفاظ عقلانية حيث يوضح الدور المركزي للعقل في اختيار و بناء الوقائع العلمية ، او بالفاظ تجريبية حيث سيحاول حينذاك ان يبرهن على ان كل المعارف الموضوعية هي مستخلصة من التجربة ،

اي من المعطيات المحسوسة ، وبنفس الطريقة سيتخذ موقفا حول طبيعة المعرفة ، هذا النمط من الإبستيمولوجيا الذي يأنف بعض الابستيمولوجيين أن يسميه ابستيمولوجيا ، ينحدر من نظرية المعرفة أو **(Gnoseologie)** ، وبهذا المعنى نعتبرهم ابستيمولوجيين أولئك الذين نسميهم (الفاعلون الكبار) في الفلسفة الكلاسيكية كأرسطو وديكارت و كانط وهوسرل ، و بعض الابستمولوجيين المعاصرين أمثال جاستون باشلار (انترنت ، موقع الكتروني ، أكاديميا ألمعلوماتي) .

لقد كان النصف الأول من القرن التاسع عشر ، هو البدايات التاريخية الأولى لتداول مصطلح الابستمولوجيا (وليس نظرية المعرفة) ، في بيئة الثقافة الانكلوسكسونية ، وذلك عندما ادخله الفيلسوف الاسكتلندي جيمس فريدريك فيرير **(1864- 1808)** ، وهو أستاذ الفلسفة الأخلاقية في جامعة سانت أندروز والتي ظل يعمل فيها حتى وفاته . ولعل من أشهر مؤلفاته : كتابه المعنون " مقدمة في فلسفة الوعي " والذي كان في حقيقته سلسلة مقالات نشرها مابين العامين **1838** و**1839** في مجلة "بلاك وود" ، وهو كتاب نقدي للفلاسفة وذلك "لتجاهلهم الوعي في أبحاثهم النفسية " . ومن مؤلفاته الأخرى : كتابه "أزمة التأمل الحديث" الذي ظهر في العام **1841** ، وكتابه " بار كلي والمثالية " الذي صدر في العام **1842** ، (مجلة أوراق فلسفية ، مقدمة في الابستمولوجيا ، محمد جلوب الفرحان) .

وقيل ان أول من استخدم اللفظ في العصر الحديث هو(فيرير) في كتابه (سنن الميتافيزيقا) حيث قسم الفلسفة إلى مبحثين هما : الابستمولوجيا والانطولوجيا ، وقد ترجم هذا اللفظ بترجمات عدة منها : علم المعرفة ، نظرية المعرفة ، مبحث المعرفة ، نظرية المعرفة العلمية ، دراسة المعرفة ، المعرفية ، الأصولية ، فلسفة العلوم ، وربما كان سبب الاختلاف في الترجمة مرده إلى غموضه فهو مازال قلقا غير مستقر في المعاجم والموسوعات العربية ولذا مال اغلب الباحثين إلى تعريبه فعبروا عنه بـ : الابستمولوجيا ، ومن الطبيعي أن يختلفوا في تعريفه فلا تجد تعريفا جامعا مانعا له ، والمشكلة لا تكمن في ترجمته إلى العربية بقدر كمونها في اللغات الأجنبية الحية ذاتها مما أفسح المجال للخلط في دلالته ، ومما قيل في تعريفه : علم قائم بذاته ، دراسة نقدية لمبادئ العلوم ، نظرية إنتاج ، تحليل . . . ، ومنذ مطلع التسعينيات عولجت الابستمولوجيا لا بوصفها مفهوما أو مصطلحا وإنما بوصفها إشكالية فكرية ذات ارتباطات عديدة داخل الحقلين : الفلسفي والعلمي فثمة رأي ذهب إلى أن الابستمولوجيا ليست فلسفة وليست علم برأسه يقابله رأي ذهب إلى أنها فلسفة يمارسها الفيلسوف إذا ما الم بها والعالم إذا ما تجاوز مستوى التطبيق الفني الآلي لعلومه ، ورأي أخر يطابق بين الابستمولوجيا ونظرية المعرفة ويذهب إلى أنها تعني نظرية المعرفة الفلسفية بمعنى إمكان المعرفة ، طبيعة المعرفة ، أدوات المعرفة ، ورأي يفرق بينهما فنظرية المعرفة تُعنى بعلاقة المعرفة بالعارف أي الإنسان وهي ذات منحى وصفي في حين إن الابستمولوجيا تعنى بعلاقة المعرفة بذاتها وهي ذات منحى نقدي ، وهناك رأي يؤاصر بين الابستمولوجيا وتاريخ العلوم ، فالعلاقة

بينهما معقدة ومتشابكة ومتداخلة ، ويقابله راي ذهب الى ان بينهما تقارب وتداخل احيانا ولكن ليس تطابقا ، فيمكن لمؤرخ العلم ان يكون ابستمولوجيا ، ولكن لايجب على الابستمولوجي ان يكون مؤرخا للعلوم ، فمؤرخ العلوم يستعين بأليات الابستمولوجيا في قراءة النص العلمي وتأويله وتاريخه على ان الابستمولوجي قد يحتاج في عمله ان يربط المعطى العلمي بمنتجه لتفسير ظاهرة العلم و على كل حال يمكن القول أن عمل الابستمولوجي غير عمل مؤرخ العلم فالعملان لا يتطابقان ولكنهما يتكاملان ، لقد انصرف اهتمام غاستون باشلار من حياته إلى تأسيس ابستمولوجيا جديدة ومختلفة عن تلك الابستمولوجيا التي وضعت مع الفيلسوف الاسكتلندي جيمس فريدريك ، وكان باشلار قد ركز على مفهوم القطيعة كمفهوم مركزي في نقده للفلاسفة ولمعرفة ذلك قبل الكلام عن القطيعة ينبغي التميز بين نظرية المعرفة و الابستمولوجيا فالأولى عملية تكون المعرفة الإنسانية من حيث طبيعتها وقيمتها وحدودها وعلاقتها بالواقع وهي بذلك تبرز اتجاهات عقلانية ومادية ومثالية في حين أن الثانية ينحصر موضعها في دراسة المعرفة العلمية فقط ، وإذا كانت الإجابات التي تقدمها نظرية المعرفة إجابات تتميز بالإطلاق والعمومية الشاملة ، فان الابستمولوجية تدرس المعرفة العلمية في وضع محدد تاريخيا من دون إن تنزع نحو إجابات مطلقة ، بل ترى الابستمولوجيا في التعميمات الفلسفية لنظرية المعرفة عائقا أمام تطور المعرفة العلمية ذلك إن التصورات الزائفة عن المعرفة تؤثر في الفلسفة ، بل هي تغيير كيفي في النظر إلى علاقة الفلسفة بالعلم وتجاوز التناقض بين نظرية المعرفة والعلم ، التي تولدت من علاقة الفلسفة بالعلم وتناولت جملة من الموضوعات أهمها: علاقة العلم بالمجتمع وتأثيره في تكون النظرة الفلسفية إلى الطبيعة والكون ، ولعل المتتبع للفكر الابستمولوجي يعي أكثر من غيره ان إشكالية المسار الذي تسلكه المعرفة العلمية يعتبر من أهم الإشكالات التي اختلف حولها الابستمولوجيون والفلاسفة ، حيث نجد فريق نظر الى مسار العلم على انه صيرورة متصلة ومستمرة لا انقطاع فيها ولا انفصال ، ويعدد اميل ميرسون اهم دعاة هذا الاتجاه بالإضافة الى وليون برنشفيك ، إذ يرى هذا الاتجاه ان كل المعارف العلمية هي في استمرار وتطور واتصال حيث ان كل معرفة هي استمرار للمعرفة العلمية السابقة فتاريخها اذن عبارة عن سلسة يتولد بعضها من البعض الاخر وما التغيير الذي يحدث في العلم الاتغيير تدريجي ، ونتيجة لكل هذا ، نجد غاستون باشلار يثور بشكل جريء على فلاسفة عصره ويتهمهم بالمثالية والتجريدية المنقطعة عن حركة العلم ونبض الواقع لذلك نجده يدعو في كتابه " **la philosophiedu non**" إلى تشكيل فلسفة النفي والرفض ، أي الفلسفة التي تقاوم وترفض الوضع كما هو عليه وتسعى إلى كشف جديد ، إنها فلسفة ، لكنه نفي ايجابي وليس سلبي لان فلسفة الإذعان والقبول لا تستطيع تحريك الأشياء ولا تؤدي إلى التقدم كما دعا أيضا إلى عقلانية تطبيقية تجد حقيقتها في المختبر ، إذ تستمد من البحث العلمي والتجريبي القائم على المشاهدة والفرضيات والتجارب ، ثم النتائج وليست العقلانية الفلسفية الغربية المتعالية والمثالية ، إن

الفيلسوف في نظر باشلار لا يراعي تطور العلم ، باعتباره يعرف طفرات وثورات سريعة في القرن العشرين مقارنة مع العلوم السابقة، إذ إن العلم في كل فقرة من فقراته يتطلب فلسفة جديدة وكل فيلسوف لا يأخذ ذلك التطور العلمي بعين الاعتبار يحكم على نفسه بالعطالة ، وعموما فانه إذا اعتمدنا على قراءات ابرز تلاميذ باشلار وهو جورش كانغليم سنجد أن ابستمولوجيته تبدو وتنجلي من خلال المبادئ الأساسية الثلاثة :

1. الأولوية النظرية للخطأ .
2. اعتبار المعرفة العلمية معرفة غير حدسية .
3. رفض لكل الإيديولوجيات والأنماط المعرفية التي تأتي من الفوق ، من خارج الواقع الشيء الذي جعلها تعيش انفصاما بين خطابها المجرد والخطاب العلمي .
4. أوجه الانفصام بين الخطاب العلمي والفلسفي .

يقول باشلار **1884-1962**م في المؤتمر الدولي العلمي لفلسفة العلوم بفرنسا سنة **1949** ، إذا تحدث فيلسوف ما عن المعرفة فانه يريدها مباشرة ، حدسية وهكذا ينتهي به الأمر إلى رفعها بسذاجة إلى مرتبة الفضيلة أو المنهج ، ويعتقد الفلاسفة بان اليقظة الأولى تكون سلفا ضوءا كاملا ، وان للفكر وضوحا نظريا مسبقا ، أما عندما يتحدث الفيلسوف عن التجربة فان الأشياء تسير هنا بسرعة ، إذ إن الأمر يتعلق بتجربته هو الخاصة ، لينتهي به الأمر إلى وصف رؤية شخصية للعالم ، كما لو كان بإمكانها بسذاجة تجد المعنى الحقيقي للكون بأسره " ، إن الفلسفة تعمل على إقامة نوع من التناغم – من وجهة نظر باشلار – والتناسق بين مختلف الأزواج التي تنتجها ومن هنا تحددت إحدى مهام الابستمولوجيا الباشلارية في نقدها الجذري للفلسفات بتقويضها لهذه الثنائيات الميتافيزيقية لإبطال مفعولها النظري في تحويل الصيرورات الابستمولوجية الحقيقية للعلوم عن مجاريها الطبيعية ، بهدف ترسيخ السلطة النقدية للفلسفة ، ولعل اسطع مثال عن هذه الفلسفة هو الذي تقدمه ابستيمولوجيا إميل ميرسون التي لم يتوانى باشلار يوما في انتقادها و التنديد بها ، لقد كثفت فلسفة ميرسون العلمية حول اطروحاتها الأساسية كل المزالق والعيوب المحايثة للنظرية الفلسفية في العلم لذلك نجدها شكلت هدفا مستمرا للجدل الباشلاري ، ونموذجا لدراسة النقد الباشلاري للفلاسفة والفلسفة بشكل عام . (مزاوي محمد ، منتدى الحوار المتمدن ، ابستيمولوجيا باشلار في مواجهة الفلسفة ، موقع الكتروني).

ذكر بعض الباحثين انه لا يمكن لمن يريد تحديد الابستمولوجيا ان يتغافل عن ثنائيات مثل : الابستمولوجيا ونظرية المعرفة ، الابستمولوجيا وتاريخ العلوم ،(**الجابري ، فلسفة العلوم ، ص169).**

يعزو جملة من الباحثين من ان بدايات ظهور نظرية المعرفة في العصر الحديث مرتبطة بالفيلسوف الانجليزي جون لوك ، حيث يعد هو المؤسس الحقيقي لها ، فقد وضع المعرفة في صورة العلم المستقل كما في كتابه (مقالة في العقل البشري) التي صدرت عام **1690** كأول بحث علمي منظم في اصل المعرفة وماهيتها وحدودها ودرجة اليقين فيها ، إلا أن المصطلح ذاته لم يعرف إلا في وقت متأخر عليه في عام **1862** عند تسلر وذلك في كتابه

أهمية نظرية المعرفة ووظيفتها) ، وبعض الباحثين يرى إن هذا المصطلح ظهر على رينهد في عام **1832** في كتابه (نظرية ملكة المعرفة الإنسانية والميتافيزيقيا) **(د . عائشة يوسف المناعي / قطر ، نظرية المعرفة في فلسفة الشهيد السيد محمد باقر الصدر ، موقع الكتروني)** .

وقد ناقش السيد الشهيد محمد باقر الصدر (ت **1400** هـ) نظرية المعرفة عند جون لوك وغيره ، وقد تجاوز عدد الذين ناقش أسسهم ومبادئهم من المفكرين الغربيين الـ **(89)** مفكرا في كتبه الثلاثة **(فلسفتنا ، اقتصادنا ، الأسس المنطقية للاستقراء ، (قسم التراث والمعاصرة)).**

لقد اعتنى السيد الصدر بنظرية المعرفة (الابستمولوجيا) لأنه يرى فيها ركيزة مهمة ، وقد اعتمد على نوعين من الإدراك التصور والتصديق وفي ضوء ذلك يستعرض الفلسفات النظرية في الفكر الغربي **(د . عائشة المناعي / قطر ، نظرية المعرفة) .**

استعرض السيد الصدر نظريات المعرفة عند الإسلاميين المعروفة بنظرية الانتزاع وتتلخص هذه النظرية في تقسيم التصورات الذهنية إلى قسمين : تصورات أولية وتصورات ثانوية ، فالأولية تتولد من الإحساس بالمحتويات وكذلك جميع المعاني التي ندركها بحواسنا فان الإحساس بكل واحد منها هو السبب في تصوره ووجود فكرة عنه في الذهن البشري ، أما التصورات الثانوية فهي بداية لدور الابتكار والإنشاء ، وهو ما يصطلح عليه بلفظ الانتزاع فيولد الذهن مفاهيم جديدة من تلك المعاني الأولية وهذه المعاني الجديدة خارجة عن طاقة الحس وان كانت مستنبطة ومستخرجة من المعاني التي يقدمها الحس إلى الذهن والفكر ، إن الناظر المدقق في (فلسفتنا) يرى جذورا لما يمكن أن يمثله (الأسس) من نظرية جديدة في المعرفة تعتمد أخر الأبحاث المنطقية المعاصرة القائمة على الأسس التي أشادها أعلام المنطق الرياضي مثل بيرنولي ورسل ، بل وتستدرك على هذه العقول الجبارة ما فاتها أثناء بحثها الرائع في مشكلة المعرفة الإنسانية **(نزيه الحسن ، السيد محمد باقر الصدر دراسة في المنهج ، ص20) .**

يرى عبد الرحمن بدوي ان نظرية المعرفة تبحث في مدى ما تستطيع عقولنا الوصول اليه في ادراك حقيقة الكون والطبيعة والانسان ، وما هي ادوات المعرفة الصحيحة ؟ وما قيمة هذه الادوات وادوارها في تحصيل المعرفة البشرية ؟ ، والامام الشهيد الصدر يقول : بان البحث في المقياس العام للمعرفة البشرية والمبادئ الاولى لهذه المعرفة هو الذي يقدم للفلسفة مبررات وجودها او يحكم عليها بالانسحاب والتخلي عن وظيفتها للعلوم الطبيعية ، وقد اوضح السيد الصدر المقصود بهذا البحث وما هي فائدته وثمرته على مجمل التفكير البشري وعلى السلوك الاجتماعي ، ولأول مرة يطبق فيلسوف نظرية على الواقع الاجتماعي ويجعل المسالة الاجتماعية هدفا وغاية للبحث الفلسفي وحين يحدد الهدف من الفلسفة تكون الفلسفة علما نافعا وهادفا ويكون الفيلسوف عنصرا فعالا و مؤثرا ، وبالتالي يزول من الاذهان التصور المعقد والسلبي نحو

الفلسفة والفيلسوف ، انفرد السيد الصدر من بين فقهاء المسلمين بتكوين نظرية في المعرفة جديدة على التفكير المنطقي والفلسفي الكلاسيكي والحديث حيث اكتشف النواقص بالمدرسة القديمة والحديثة فتداركها لينتهي الى نظرية تجمع بين حسنات المدرستين ، فان التطور الحاصل في نظريته المعروفة في فلسفتنا والمتكاملة في الاسس المنطقية للاستقراء (حسن جار النوري ، تطور نظرية المعرفة عند السيد الصدر ، شبكة العراق الثقافية الالكترونية).

حاول السيد الصدر ايجاد مفهوم فلسفي للعالم وقال : (ان المسألة تكوين مفهوم فلسفي عام عن العالم مركزا رئيسيا في العقل البشري ، منذ حاولت الانسانية تحديد علاقتها بالعالم الموضوعي وارتباطها به . . . ومرد مسألتنا هذه الى مسألتين احدهما : مسألة المثالية والواقعية ، والأخرى : مسألة المادية والإلهية ، ففي المسألة الأولى يعرض السؤال على الوجه التالي : إن هذه الكائنات التي يتشكل منها العالم ، هل هي حقائق موجودة بصورة مستقلة عن الشعور والإدراك ؟ ، أو أنها ليست إلا ألوانا من تفكيرنا وتصورنا ، بمعنى إن الفكر أو الإدراك هو الحقيقة وكل شيء يرجع في نهاية المطاف إلى التصورات الذهنية ؟ ، فإذا أسقطنا الشعور أو الـ (أنا) ، فان الواقع كله يزول فهذان تقديران للمسألة ، والإجابة بالتقدير الأول تلخص الفلسفة الواقعية أو المفهوم الواقعي للعالم ، والإجابة بالتقدير الثاني هي التي تقدم المفهوم المثالي للعالم ، وفي المسألة الثانية يوضع السؤال في ضوء الفلسفة الواقعية هكذا : اذا كنا نؤمن بواقع موضوعي للعالم فهل نقف في الواقعية على حدود المادة المحسوسة فتكون هي السبب العام لجميع ظواهر الوجود والكون بما فيها من ظواهر الشعور والادراك ؟ او نتخطاها الى سبب اعمق الى سبب ابدي ولانهائي بصفة المبدأ الاساسي لما ندركه من العالم بكلا مجاليه الروحي والمادي معا ؟ وبذلك يوجد في الحقل الفلسفي للواقعية مفهومان : يعتبر احدهما : ان المادة هي القاعدة الأساسية للوجود وهو المفهوم الواقعي المادي ويتخطى الأخر المادة إلى سبب فوق الروح والطبيعة معا وهو المفهوم الواقعي الإلهي فبين يدينا إذا مفاهيم ثلاثة للعالم : المفهوم المثالي ، والمفهوم الواقعي المادي ، والمفهوم الواقعي الإلهي ، وقد يُعبر عن المثالية بالروحية نظرا إلى اعتبار الروح أو الشعور الأساس الأول للوجود) (فلسفتنا ، ص**179**) .

وعالج السيد الصدر مشكلة الاستقراء وتفسير الدليل الاستقرائي على أساس مذهب جديد في نظرية المعرفة اسماه (المذهب الذاتي) تمييزا له عن المذهبين العقلي والتجريبي فقال : (ونريد بالمذهب الذاتي للمعرفة : اتجاها جديدا في نظرية المعرفة يختلف عن كل من الاتجاهين التقليديين اللذين يتمثلان في المذهب العقلي والمذهب التجريبي) **(الأسس المنطقية للاستقراء ،ص 123).**

وفسر السيد الصدر ظاهرة نمو المعرفة بمعنى ان هذه المعارف القبلية الاولية كيف يمكن ان تنشأ منها معارف جديدة ؟ فالمذهب العقلي لا يعترف عادة الا بطريقة واحدة للنمو وهي طريقة التوالد الموضوعي فحين يرى المذهب الذاتي : ان في

الفكر طريقتين لنمو المعرفة : التوالد الموضوعي ، والذاتي ويعتقد المذهب الذاتي بان الجزء الاكبر من معرفتنا بالامكان تفسيره على اساس التوالد الذاتي ،ان في كل معرفة جانبا ذاتيا وجانبا موضوعيا ولابد ان نميز بين عنصرين احدهما الادراك وهو الجانب الذاتي من المعرفة ، والاخر : القضية التي ادركنها ولها واقع ثابت بصورة مستقلة عن الإدراك وهذا هو الجانب الموضوعي من المعرفة ، والتوالد الموضوعي يعني انه متى ما وجد تلازم بين القضية أو مجموعة من القضايا وقضية أخرى ، فبالإمكان أن تنشأ معرفتنا بتلك القضية من معرفتنا بالقضايا التي تستلزمها هذه المعرفة نابعة عن وجود التلازم بين الجانب الموضوعي من المعرفة المولدة والجانب الموضوعي من المعرفة المتولدة ، وهذا التوالد هو الاساس في كل استنتاج يقوم على القياس الارسطي ، في حين ان التوالد الذاتي يعني انه بالامكان ان تنشأ معرفة ويولد علم على اساس معرفة اخرى دون اي تلازم بين موضوعي المعرفتين وانما يقوم التوالد على اساس التلازم بين نفس المعرفتين ، يؤمن المذهب الذاتي في المعرفة الذي قال به السيد الصدر : بان الجزء الاكبر من تلك العلوم والمعارف التي يعترف المنطق الارسطي بصحتها من الناحية المنطقية مستنتج من معارفها الاولية بطريقة التوالد الذاتي لا الموضوعي (**الاسس المنطقية للاستقراء ، ص124 – 126**) .

وقد أسهبت (الموسوعة الفلسفية المختصرة) التي اشرف عليها الدكتور زكي نجيب محمود في نظرية المعرفة (الابستيمولوجيا) وقد عبر عنها بأنها : ثمة مجموعة جد متنوعة من المشكلات الفلسفية ليس بينهما رباط وثيق تتعلق بافكار وتدور بعض هذه المشكلات حول فكرة العلم بالمعنى الذي نعد به العلم علما (**الموسوعة ، ص475**) .

ان المعرفة اليوم لم تعد مقتصرة على الفلسفة ، فالعلوم متداخلة والمعرفة بنظرنا هي التي تبحث عن الرباط المشترك بين المعارف والاسس والمبادئ للكشف عن الاتجاهات العلمية الموضوعية بشتى المجالات المختلفة وخصوصا في الفكر ، بل اصبحت المعرفة مبتغى ومطلب الباحث والمفكر ، فالمعرفي الحقيقي لا يبرر ولا يكون وسيلة بيد غيره لتبرير فكرة ما ، بل انه حسب الرؤية الموضوعية في الفكر الاسلامي التراثي يوجد اتجاه علمي موضوعي نابع من اصالة التراث ولكنه لا يظهر الا بالرجوع الى الاسس والمبادئ النصية التأسيسية وكشف الخط المعرفي العلمي الاولي بازاحة المؤثرات الزائدة على النص ذات الاتجاهات غير الموضوعية ، وربما كشف عن هذا الاتجاه مجموعة من المفكريين الاسلاميين المعاصريين بعد ظهور الحداثة مما اضطر نتيجة هذا الظهور الكشف عن الهوية والتراث الحضاري الذاتي ، ولكن ليس بنحو السلبية بل بنحو التواصل واثبات التكامل المعرفي مع الفكر الانساني لذلك دعا المفكر الاسلامي طه عبد الرحمن الى تاسيس حداثة اسلامية في كتابه (روح الحداثة) ، ووافقه زكي الميلاد في كتابه (الحداثة والاسلام) ، وممن بحث في مجال نظرية المعرفة الشيخ محمد تقي مصباح اليزدي في كتابه (الايديولوجيا المقارنة) ، فقد بحث في الدرس الخامس مفاهيم المعرفة ودوافعها وموضوعها

وظهورها والتنقيب العلمي والفلسفي فيها وفي الدرس الثامن له بحث في معرفة الواقع وامكان معرفته ،و ناقش في الدرس الثاني عشر نظرية جون لوك ، التي تعتبر من اشهر النظريات القائلة باصالة الحس واكثرها اعتدالا ، وشرح نظرية كندياك باعتبارها النظرية الاكثر غلوا ، ونقد في الدرس الثالث عشر نظرية المعرفة الماركسية في اصالة الحس في المجال النظري ،ثم استفهم في الدرس الرابع عشر بانه هل اصالة الحس ام العقل في التصديقات تابعة للتصورات بحيث ان كل من يقول باصالة الحس في التصورات يضطر الى الالتزام باصالة الحس في التصديقات ايضا ام انه لا وجود لمثل هذه الملازمة ؟ ، بعد مناقشة ذلك يخلص الى اثبات عدم الملازمة (**موقع الشيخ محمد تقي مصباح اليزدي الالكتروني) .**

وردت لفظة معرفة في (معجم مصطلحات نقد الرواية) للدكتور لطيف زيتوني ، فعرفها : كل اتصال هو من ناحية المضمون نقل للمعرفة اي للمعلومات من مرسِل الى مرسَل اليه ، والمعرفة متعدية دائما ، فهي معرفة بامر ما ، لهذا يمكننا تحديد طبيعة المعرفة التي يقدمها النص ووسائل انتاجها واكتسابها ووجودها وغيابها ودرجاتها ، ويعني بالاتصال : هو تبادل المعلومات ، ولابد في الاتصال من شروط ، ثم ذكر تلك الشروط التي هي مصطلحات الرواية (**انظر ، ص 11 ، ص 155) .**

هذا التعريف للمعرفة وان كان من مصطلحات الرواية لكنه يسلط الضوء على المعرفة التي يكتسبها القارئ للنص الروائي ، فربما يشابه ذلك ورود الرواية في النص القصصي القراني او الحديثي او التاريخي لمعرفة المرسِل الى المرسَل اليه ، وكشف حقائق عن واقعية النص الروائي واهدافه وغاياته ، والمعرفة تتعدد بتعدد المجالات فلكل علم معارف خاصة به فالمعرفة اللغوية غير المعرفة الدينية القديمة والحديثة وهما يختلفان عن المعرفة الفلسفية او الكلامية ، ان المعرفة في حد ذاتها كيان متغير ودائم التحول لان العالم الخارجي الذي يرتبط به الوجود في حالة تحول وتغير مستمرة ، لكن تحقيق المعرفة في هذا العالم المتحول والمتغير تفترض فلسفيا وجود مركز ثابت ، يرى دريدا ان له اسماء مختلفة عبر تاريخ المعرفة الانسانية مثل المركز الثابت ، مركز الوجود ، الجوهر ، الكينونة ، الحقيقة ، الوعي ، الله ، الانسان ، وهي تسميات تشير في رأي جاك دريدا الى المدلولات العليا التي تمثل ارضية ثابتة تقف فوقها متغيرات العالم الخارجي الذي يمدنا بالمعرفة (**الموسوعة الجامعة لمصطلحات الفكر العربي والاسلامي ، ج2 ، ص2689) .**

ان المعرفة التي اشير اليها قد تكتسب حسب نظرية السيد الشهيد الصدر بقوة المذهب الذاتي الذي توصل اليه في كتابه (الاسس المنطقية للاستقراء) ، وهنا يمكن القول ان الفكر الاسلامي المعاصر جدد القراءة للمعارف الدينية بكل فروعها بالبحث والتنقير – وهو مصطلح نقدي عند المحدثين – للكشف عن الاتجاه المعرفي في هذا الفكر بعد حصول جملة من التراكمات التاريخية والاتجاهات المختلفة المؤثرة في توجيه النص وتاويله لجهة دون اخرى ، فحصل نتيجة ذلك تجزء المنظومة الفكرية مع انها ذات مصدر معرفي واحد (نازل +

مفسر) . وقد اختلفت الاقوال في تفسير المعرفة فمنهم من قال : انها ادراك الجزئيات ، والعلم ادراك الكليات ، واخرون قالوا انها التصور ، والعلم هو التصديق ، وهؤلاء جعلوا العرفان اعظم رتبة من العلم ، قالوا لان تصديقنا باستناد هذه المحسوسات الى موجود واجب الوجود امر معلوم بالضرورة ، واما تصور حقيقة الواجب فامر فوق الطاقة البشرية لان الشيء ما لم يعرف لا يطلب ماهيته ، فعلى هذا الطريق كل عارف عالم ولا عكس ، ولذلك كان الرجل لايسمى عارفا الا اذا توغل في ميادين العلم وترق من مطالعها الى مقاطعها ومن مبادئها الى غاياتها بحسب الطاقة البشرية **(موسوعة مصطلحات صدر الدين الشيرازي ، سميح دغيم ، ج2 ، ص 970) .**

يرى الاستاذ محمد تقي مصباح اليزدي : ان مسائل المعرفة (علم المعرفة) التي تشكل اليوم جانبا مهما من الفلسفة الحديثة يطلق عليه اسم (ابستمولوجي) ، وعنده من المفاهيم البديهية ، ويقول : كل التعبيرات التي تذكر على اساس انها تعريف للمعرفة والادراك والوعي وامثالها انما هي شرح لفظي او تعيين لبعض مصاديق المعرفة التي يتناولها علم من العلوم ، ووضح المعرفة بقوله : ان معرفة شيء ما هي عبارة عن : حضور نفس ذلك الشيء او صورته الجزئية او مفهومه الكلي لدى القوة المدركة ، ان نظرية تعدد القراءات تنطلق من الكلية الاتية : ان كافة المعارف ومن بينها المعرفة الدينية تعيش حالة من التبدل والتغير ولا وجود للثبات والدوام في اي نوع من انواع المعرفة ، وقد رد هذا القول بان الانسان قادر على الوصول عن طريق البراهين العقلية الى نتائج قطعية وواقعية ليست قابلة للتغيير ، بحيث لا يمكن لأي تطور في النظام العلمي المساس بها وهو متيسر في العلوم العقلية والمنطقية ، والمعيار في معرفة النص الديني الظاهري يرجع الى البديهيات العقلية واصول المحاورة العقلائية والموضوعات القطعية العقلية هي بمثابة القرائن المتصلة بالكلام وتسمى في علم اصول الفقه بالقرائن اللبية اما اصول المحاورة فهي القواعد التي يراها العقلاء معتبرة في مجال التفاهم ونقل المقاصد عن طريق الالفاظ ، وفي المعارف الدينية يوجد اليقين وغير اليقين ، وهناك علل متعددة في دلالات النص على الظن او عدم القطعية **(تعدد القراءات ، مصباح اليزدي ، ص70 ، ص 72) .**

ان مسألة تعدد القراءات في المنظومة الاسلامية تحتاج الى وقفة وتأمل ، لان المنظومة الاسلامية تعتمد على ركيزتين الثابت الذي يعد رأس المال العلمي ، والمتغير الذي يخضع للظرف التاريخي والتحولات الاجتماعية والزمكانية ، مثل وجود الفقه التاريخي والفقه الافتراضي مستمد من تحولات ادت ان تتحول بعض المسائل الدينية الى مجرد استعراض تاريخي ، فلا يعني ذلك ان المنظومة محكومة في المتغيرات فقط ، فقضية تعدد القراءات في الفكر الاسلامي قد تؤدي الى ضياع الحقيقة ، ان اهم دافع للمعرفة وحل المسائل الاساسية للرؤية الكونية هو جعل الحياة انسانية (تأنيس الحياة) وبعبارة اخرى تتوقف عليها صيرورة هذا الموجود انساناً بالفعل ، وكتبت في مضمار علم المعرفة وفي طريق تنظيمها بحوثا عدة حتى كونت في القرون الاخيرة علما خاصا بذلك

يعرف باسم علم المعرفة (ابستمولوجيا) و المقصود من علم المعرفة عند الاستاذ تقي مصباح اليزدي هو : دراسة مجموعة الوان البحث العلمي والفلسفي ومعالجتها بالاسلوب التعقلي ، اي انها مسائل فلسفية وميتافيزيقية وليست علمية ولا تجريبية وكل محاولة لحل هذه المسائل اعتمادا على القوانيين العلمية وبالاسلوب التجريبي فهي محاولة عقيمة تشبه محاولة حل المسائل النفسية بوساطة القوانيين الفيزيائية او الكيميائية بل هي اضل منها واقبح **(الايديولوجية المقارنة ، اليزدي ، ص 53 ، ص58 ، ص61 ، ص62 ، ص64) .**

يرى محمد اركون ان جميع المفاهيم والمناهج والبنى والمواقف الابستمولوجية المعتمدة في هذه الفترة التاريخية من تاريخ العقل والذهن البشري كل ذلك اصبح ينتمي الى فترة من التاريخ الغتها الحداثة ، والحداثة لها مراحلها والمرحلة التي نعيشها الان تلغي على الاقل مرحلتين سابقتين و مهمتين في تاريخ الحداثة منذ القرن السادس عشر الى يومنا هذا **(مجلة قضايا اسلامية معاصرة / العدد 45 -46 ، حوار مع محمد اركون ، ص37)** .

ومن هذا النص يفهم ان محمد اركون قد فصل بين المراحل التاريخية فصلا تاما بلفظ الالغاء اذ لم يقبل بما عرضه جملة من المفكرين كما ذكر ذلك في حوار خاص له ، وذكر انه قد هوجم من قبل الحاضرين (المرجع نفسه ، ص**37**) ، وقد ميز اركون بين العقل الفلسفي والعقل اللاهوتي وقال : شتان ما بين العقلين وشتان بين ما يمكن التفكير فيه في العقل الفلسفي ، وما يسمح بالتفكير فيه او لايسمح بالتفكير فيه في العقل اللاهوتي ، هذا من حيث تاريخ الافكار ، وتاريخ الاطر المعرفية ، والاطار الابستمولوجي (المرجع نفسه ، ص **42**) ، اذ يتضح من كلامه مسار الابستمولوجيا وابعاد المؤثرات غير المعرفية الا انه وقع في احادية المنهج الغربي ولم يحدد الفرق بين العقل الاسلامي المحكوم بثنائية دنيو- اخروية ، فان لكل عقل جملة خصائص فكرية ضمن منظومة معلومة المعرفة ولا يمكن التطابق التام بين المنظومة الاحادية والمنظومة الثنائية في اساليب واسس التفكير والحصول على المعرفة وبالخصوص ان الفكر الاسلامي يستمد معرفته من اسس مغايرة لاسس التفكير الغربي ومصادر معرفته ، نحن لاننكر تطور المنهج بل المناهج في شتى العلوم المعرفية ، ولكن لا يمكن تطبيق بعضها على النص الديني الا اذا اخضعناه الى الرؤية الاحادية والنظرة المتغيرة والمسلمة للتعددية ، لذلك اشكل على بعض المفكرين المعاصرين ممن يؤمن بمثل هذه القراءات ، كنصر حامد ابوزيد ، ومحمد اركون ، والمدرسة التونسية من تلامذته كعبد المجيد الشرفي وغيره ، في تطبيقهم للمنهج الغربي برمته في قراءة النص الديني مع انه يمكن استعمال المنهج الغربي بما يوافق المنهج الاسلامي المعرفي الخالص من ألادلجة بانواعها ، انحصر البحث في نظرية المعرفة على المنهج العقلي والمنهج الحسي وحصل صراع بين المنهجين فمنهم من اتخذ المنهج العقلي ورفض المنهج الحسي او بالعكس ، واخر جمع بينهما ويرى العلامة محمد حسين الطباطبائي ان للمعرفة مصادر ثلاثة هي :

اولا : منهج الارشاد المولوي ، ويمكن ان يندرج فيه طريق التعلم عن طريق الوحي .

ثانيا : منهج الاستدلال والبيان المنطقي ، وهو طريق العقل .

ثالثا : منهج الولاية والكشف ويندرج فيه الالهام اي الحس الباطن ، ويذهب العلامة الى ان العلوم الكلية تحصل عن طريق العقل والتعقل ، اما العلوم الجزئية فتحصل للعقل بواسطة الحواس ، و عليه فلا العقل يستطيع وحده ادراك جميع المعلومات ولا الحس يقدر ان يتوصل اليها جميعا ، والادراكات الجزئية مقدمة على الادراكات الكلية وهذا يعني ان العلوم الحسية تحصل قبل العلوم العقلية ، و بما ان العلم الحصولي يرجع الى العلم الحضوري فيقرر العلامة انه سواء حصل العلم بواسطة احدى الحواس الظاهرة او الباطنة الاعتيادية او حصل بواسطة اخرى كالوحي والالهام لا يشكل فرقا ، فتكون لدينا طرق الوصول للمعرفة هي الدين الذي يمثل الارشاد المولوي ، والفلسفة التي تمثل المنهج العقلي ، والعلم الذي يمثل الطريق التجريبي الحسي (الاراء الفلسفية والكلامية عند العلامة محمد حسين الطباطبائي ، مهند محمد صالح ، رسالة ماجستير ، ص **115**) .

ومن الغريب بيان منطلق الخطاب الشرعي في ادراك المعرفة يلغي الصفات الذاتية للحسن والقبح ، فالشرع هو مصدر المعرفة ، وهو مصدر الحسن والقبح بالنسبة للاشياء ، فهذا القول وان قال به بعض المسلمين ولكن رفضه غيرهم ، وقال الامامية والمعتزلة بادراك العقل وتمييزه وخاصة في مباحث الحسن والقبح العقليين فقد استدرك بعض الباحثين بعد ما نفى مصدرية العقل ، فقال : (وهذا لا ينفي ما ذهب اليه المعتزلة من قدرة العقل على التمييز الا ان ذلك التمييز يظل قاصرا عن ادراك الحقيقة) (خصائص المنهج المعرفي في الفكر الاسلامي ، محمد فاروق النبهان ، موقع المنتدى الاسلامي العام) .

ان عدم ذكر ما ذهب اليه الامامية يؤسس لمنهج الاقصاء والتهميش في الفكر الاسلامي مع ان المعتزلة كمذهب قد انقرض من الساحة الفكرية واليوم المنهج المعرفي عند الامامية يعتمد مصدرية العقل والنقل ويعتمد المنهج المعرفي وفق الاعتدال والوسطية بالبحث عن الأسس والمبادئ باعتماد المناهج الثلاثة عند السيد العلامة محمد حسين الطباطبائي ، وبما أن نظرية المعرفة من العلوم الحديثة التي أسست في الغرب منذ ثلاثة قرون ، واهتم بها الفلاسفة الغربيون اهتماما بالغا ، فلا يعني عدم الاهتمام بها في الفلسفة الإسلامية في مطاوي بحوثهم ولكنها لم تبحث بشكل مستقل ، مما يدل على أنهم لم يكونوا غافلين عن الأهمية البالغة و الأساسية لأبحاث المعرفة في بناء صرح المعارف البشرية ، إن المعارف الكلية والعلمية التي تحتل مكانة عالية عند البشر سواء قلنا أن للعلم شرافة ذاتية بها ترتفع قيمة الإنسان كما بالجهل تنخفض ، أم قلنا أن شرافة العلوم وقيمتها ناشئة من إعانتها الإنسان في رفاه حياته المادية ، إن تلك المعارف والعلوم ومجمل الأفكار البشرية لا يقام لها وزن ولا اعتبار ما لم تعلم قيمة نفس المعرفة بأبعادها المختلفة وبالدرجة الأولى اتخاذ موقف حاسم فيما يرجع إلى وجود عالم واقعي وراء الذهن أو لا ؟ ثم على فرض وجوده

بيان ، مدى قدرة الذهن وأدواته التي تجهز بها على كشف ما وراءها ، هل تكشفه كشفا تاما أو أنها لا تكشف إلا عن صورة ناقصة له ، إن أدوات المعرفة العادية تتلخص في العقل و الحس ، وهما وسيلتا اتصال الإنسان بخارجه ، إن الباحثين في الفلسفة منقسمين إلى طائفتين : إلهية ترى نطاق الوجود أوسع من المادة ، ومادية تنظر إلى عالم الوجود بمنظار ضيق فتحصره في المادة والطاقة فما هذا إلا لاختلافهم في أدوات المعرفة ، فمن يرى أن كلا من العقل والحس أداة للمعرفة يقول بالطبيعة وما وراءها ، ومن يلغي العقل ويحصر أداة المعرفة في الحس يجنح إلى المادة وينكر ما وراءها ، وقد قارب بعض المفكرين الإسلاميين بين المعرفة والعلم وهو اللفظ الذي استعمل كثيرا في التراث الفكري لمنظومة الإسلام ، ذكر الشيخ السبحاني في كتابه (نظرية المعرفة) إن هناك ثلاثة مذاهب في تقويم المعرفة:

1. منهج الإنكار .
2. منهج الشك .
3. منهج الجزم واليقين .

ثم شرح هذه المناهج شرحا وافيا ، وذكر التطور النهائي في باب المعرفة عند محمد بن إبراهيم الشيرازي المشتهر بصدر الدين و صدر المتألهين ، (**نظرية المعرفة ، الشيخ جعفر السبحاني ، ص11 – ص14 ، ص59).**

ذكر بعض الباحثين في بحث له حول الإطار العقدي والتوجيه الابستيمولوجي إن من الضروري اعتباره إطار للعلوم ليس هو الفكر الفلسفي الذي يؤدي إلى تجميد في قوالب نهائية ، ولا حتى التوجيه الابستيمولوجي الغالي ، كما هو عند كونت مثلا ... إن العلم بحاجة إلى إطار أخلاقي و عقائدي ، يسمح لنا بالاستفادة من منجزاته دون أن تنقلب نجاحاته إلى اسلحة خطرة ضدنا ، وتخبرنا العقيدة أن أسرار الله سبحانه في الوجود لا تنتهي : (قل لو كان البحرُ مدادا لكلمات ربي لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربي ولو جئنا بمثله مددا) الكهف **109** ، وان للخالق حكما في كل شيء : (صنع الله الذي أتقن كل شيء) النمل /88 ، ولذلك كان الإنسان طالب علم للأبد : (وقل ربي زدني علما) سورة طه / **114** ، (وفوق كل ذي علم عليم) يوسف / **76** ، وفي الآثار : من قال أنا عالم فهو جاهل . **(الغيب والعقل دراسة في حدود المعرفة البشرية ، الياس بلكا ، ص 132) .**

وفي عودة الابستمولوجيا في النصف الثاني من القرن العشرين كتب الهادي التيمومي قائلا : عاد بعض المؤرخين و المفكرين من جديد لطرح القضايا المتعلقة بماهية علم التاريخ هل التاريخ علم ام لا ؟ وما هي فائدته ؟ ... الخ ، و قد ظهرت دراسات محفزة عديدة مثل دراسة المؤرخ الفرنسي ميشال دي سارتو **(Michel de certeau)** كتابة التاريخ **(1975)** ، او دراسة الفيلسوف الفرنسي جاك رانسيار **(Jacques ranciere)** كلمات التاريخ : محاولة في شعرية المعرفة **(1992)** ، و من المقاربات المهمة في هذا المجال ما جاء في بعض كتابات الفيلسوف الفرنسي بول ريكور **(paul ricoeur)** وهو الفيلسوف البروتستانتي المتاثر بالوجودية و بالبنيوية وبالفينيمولوجيا ،

والذي ارتبط اسمه بالاتجاه (الهرمنطيقي) ، لقد اعلن ريكو ر في كتابه التاريخ والحقيقة (**1955**) ان علم التاريخ هدفه التفسير وليس استرجاع الماضي ، ولا يطمح الا الالمام الشامل بالماضي ، والمؤرخ ذاتي ينظر الى الماضي من خلال مصالحه وفضوله واهوائه ، وبما انه ذاتي فهو ينتمي الى التاريخ ، والتاريخ هو حضور الماضي بصفته ماضي الحاضر ، وهو ايضا انتماء البشر في الماضي الى انسانية واحدة ، والتاريخ هو طريقة من الطرق التي يكرر بها البشر انتماءهم الى انسانية واحدة ، فهو ميدان تواصل الضمائر (**de consciences communication**) وميدان ما بين الذاتيات (**intersubgectivite**) ونقطة ضعف المؤرخ المتمثلة في عدم وجود الماضي بأكمله في متناوله مباشرة ، وفي اكتفائه ببعض مخلفات ذلك الماضي (ارشيف ، بقايا ، عمرانية . .) لا يعني ان التاريخ لا يمكن ان يكون علما وعلى المؤرخ ان يطمح الى الموضوعية ، لكن هذه الموضوعية ليست كموضوعية الفيزياء او علم الاحياء لان الموضوعيات كثيرة بحسب المنهجيات المتبعة ، المؤرخ لا يملك الا ان يكون (ذاتيا : **subjectif**) ، لكن المطلوب منه هو ذاتية متماشية مع الموضوعية التي تتناسب مع علم التاريخ اي ذاتية جيدة ، والمؤرخ العارف بصناعته قادر على بلوغ تلك الذاتية الجيدة وفي استطاعته اعانة القارئ اي الانسان بصفة عامة – على بناء ذاتية من نوع راق – اي ذاتية مفكرة (**subjectivite de reflexion**) فتتحول الاحداث التي يتعرض لها المؤرخ الى مقولات فلسفية ضمن خطاب متناغم ،

اما في ثلاثيته : الزمن والرواية (**1983 -1985**) فقد تراجع ريكور عن فكرته السابقة ، واعلن انه يجب التخلي عن الطموح المتمثل في محاولة صياغة تاريخ فلسفي للعالم وطرح فكرة ان الزمن لا يصبح انسانيا الا اذا صيغ في شكل سردي روائي ، وينشد المؤرخ الحقيقة عن طريق حبك السيناريو (**mise en intrigue**) اي اختيار عدد من المعطيات من الماضي وترتيبها وسردها بطريقه تحول تلك المعطيات الى تاريخ والسيناريوهات موجودة في كل اشكال الرواية سواء كانت قصص شعبية او دراسات تاريخية اكاديمية ، واذا كانت الاستعارة تمكن الانسان من ان يتصرف كشاعر ، فان حبك السيناريو يمكنه من اختراق الزمن ، لقد تصور المؤرخون حسب ريكور انهم تجاوزوا نهائيا الرواية بدعوى ان المؤرخ عليه يطرح على الماضي مشكلة يحاول الاجابة عنها ، او بدعوى علموية كمية تعتبر الحاسوب وسيلة بلوغ الحقيقة التاريخية الا ان الواقع يثبت حسب ريكور ان اي خطاب عن الزمن لا يمكن ان يتجنب قواعد السرد ويؤمن ريكور بأن المؤرخ يقف على طريق نصفي بين (التفسير) الذي ينادي به الوضعيون و(الفهم) الذي ينادي به التاريخانيون ، وكانت لريكور قراءة خاصة لكتاب فرنان برودال ، فالمعروف ان هذا المؤرخ الفرنسي لا يولي اهمية للتاريخ الحدثي ويعتبره (حوادث طريق) و (غبار من معطيات ثانوية جداً) ويؤكد على العكس من ذلك ان الاهم هو الهياكل ذات الامل الطويل ، وقد حاول هذا المؤرخ القطع مع التاريخ – الرواية ، فاختار في اطروحته : المتوسط زمن فيليب الثاني ان يكون البطل لا انسانيا (فيليب الثاني) وانما مكانا (

هو المتوسط) ان برودال حسب ريكور لم يستطع – رغم ادعائه – الافلات من الخضوع لقواعد الرواية رغم ادعائه عكس ذلك ، وحتى الزمن الجغرافي شبه الراكد فهو زمن تاريخي مرتبط ضمنيا بالزمن الفردي وخاصة بالزمن الاجتماعي ، ويرى ريكور ان دراسة المتوسط زمن فيليب الثاني هي سيناريو كبير او بالأحرى سيناريوهات متداخلة مثل دور الازمات الاقتصادية في تاريخ المجتمعات المتوسطية او تضاؤل قيمة المتوسط على المسرح العالمي او الصراع بين العثمانيين و الاسبان او التناقض بين الثقافات المختلفة التي شهدتها المنطقة (المسلمون واليهود ...) ، وقد صرح ريكور بعد ان قرأ رواية حدثية جميلة حدثها الرئيسي هو حيثيات خروج المتوسط من التاريخ الشامخ (**la grande histoire**) ، وفي حوار مع بعض المفكرين تعرض ريكور لعلاقة التاريخ بالذاكرة ، فقال بوجود ثلاثة انواع من التاريخ : التاريخ الوثائقي (**edocumentaire L histoir**) الذي يقرر ان كان الحدث الذي تنص عليه الوثيقة صحيحا ام لا ؟ (مثال عدد السجناء في قلعة الباستيل في باريس يوم **14** جويليه **1789**) و التاريخ الشارح (**l histoire explicative**) الذي يعالج العلاقات المتبادلة بين العامل الاقتصادي و العامل السياسي و العامل الاجتماعي و العامل الثقافي و عند هذا المستوى يحصل الاندغام بين (السردي) و (الحدثي) لشرح اسباب الازمة التي ادت على سبيل المثال الى الاستيلاء على الباستيل ، رمزالاستبداد الملكي في اعين سكان باريس في صيف **1789** ، والتاريخ الهيستوريوغرافي هو الذي يصنع للاحداث تسميات معينة ، وليس من الضروري تبني التسميات التي يضعها معاصر والحدث التاريخي ، فالمؤرخ يصنع بنفسه التسميات التي يراها ملائمة مثل النهضة (**larenaissance**) ، الثورة الفرنسية (**1789**) .... الخ ، وعند هذا المستوى تصبح العلاقة قوية بين علم التاريخ والهرمنطيقيا . فاذا كان التاريخ الوثائقي خاضعا لمقاييس التثبت ، والتاريخ الشارح خاضعا للجدل والمحاجة ، فان التاريخ الهيستوريوغرافي (ويسميه ريكور بالتاريخ الشعري) هو الوسيلة التي تتمكن بها الامة من صنع هويتها بفضل الروايات المتعلقة بالهوية خاصة لدى الجماعات التي عانت من الابادة الجماعية (الهنود الحمر ، الارمن ، الاكراد ، اليهود . . .) ، بحيث يمكن القول ان الذاكرة هي هذه الروايات القائمة على جراح الماضي بينما يتناسى التاريخ الرسمي تلك الجراح او يقلل من شأنها . وختاما لهذه المقدمة العامة يمكن القول ان مشروعية علم التاريخ منذ هيرودوت الى برودال مرورا بابن خلدون ظلت موضع تساؤل ، لكن علم التاريخ ظل ينمو على الدوام ، وقد افرزت كل الازمات التي مر بها نظريات زادته صلابة مثل الوضعية او الماركسية او التاريخانية ... وان ما يستوقف نظر المتأمل على سبيل المثال في ما انجزه المفكرون والمؤرخون الغربيون في النصف الثاني من القرن العشرين من دراسات ومن تحاليل حول المعرفة التاريخية او حول معنى التاريخ الانساني ككل ، يكتشف توقا الى التجديد وشغفا بالبحث العلمي ونزوعا الى ترك السبل المطروقة والى المساءلة الدائمة . ولا جدال

في ان مهمة المؤرخ – اذا ما اراد الرقي بصناعة وتعزيز فاعليتها – صعبة المراس لانه مطالب بان يتجاوز علم التاريخ بالمفهوم الضيق للكلمة وان يكون له المام بالعلوم المعاضدة او (المتاخمة) للتاريخ مثل علم الاقتصاد او الفلسفة او علم النفس او علم الاجتماع ... كما هو مدعو للتصالح النهائي مع الابستمولوجيا واعتبارها ضرورة حياتية بالنسبة اليه ، خاصة والحقيقة (المرة) ماثلة امام عينيه وهي ان اغلب الذين طوروا علم التاريخ لم يكونوا مؤرخين بالمعنى الضيق للكلمة (مثل دلتاي وماركس وفرويد وفوكو . . .) وانما كانوا مفكرين يجمعون بين علم التاريخ واختصاصات اخرى ، ان علموية التاريخ لم تعد اليوم تطرح كما في السابق ، خاصة والدعوات الى التوحيد الابستمولوجي بين العلوم الدقيقة من جهة والعلوم الانسانية (فيها علم التاريخ) من جهة ثانية ما انفكت تتزايد (توصية المؤتمر الرابع عشر للجمعية العالمية لعلم الاجتماع ، **1998**) ، وقد اصبح من المسلم به اليوم ان العلوم الدقيقة لم تعد قائمة على قانون الحتمية فقط وانما كذلك على قانون الاحتمالية ، والمعروف ان فيزياء نيوتن وفلسفة ديكارت وبيكون وافكار (الانوار) قامت كلها على اساس الفصل بين الإنسان والطبيعة او على التمييز بين الفلسفة والإنسانيات من جهة وعلوم الطبيعة من جهة ثانية مع خضوع عالم الطبيعة الى عالم الإنسان ، أما اليوم فان هذين العالمين لم يعودا منفصلين وإنما يشكلان وحدة ، والاحتمالية قانون يشمل العلوم الدقيقة والإنسانيات معا **(نظريات المعرفة التاريخية وفلسفات التاريخ في العالم الغربي ، اشراف الهادي التيمومي ، بيت الحكمة تونس ، ص43 – ص47)** .

وفي الفكر السياسي المعرفي كان الشيخ المحقق النائيني قد بحث في الاسس المعرفية لضرورة الحكومة في الفكر الاسلامي واشار الى ان الاستبداد السياسي وكذا الديني هما مرفوضان من الناحية الشرعية والعقلية ، وان كان الاستبداد الديني يعد اخطر ووقعه اشد لما يشكل من ارضية خصبة لقيام ودوام الاستبداد السياسي . فالاول هو (تملك للابدان) ، والثاني هو (تملك القلوب) ، ان النوع الاول من الاستعباد مبني على القهر والغلبة ، واما النوع الثاني فهو مبني على الخدعة والتدليس ، ان الفلاسفة السياسيين من خلال استنباطاتهم الصحيحة يعتبرون ان الاستبداد ينقسم الى استبداد سياسي واخر ديني وكلا منهما مرتبط بالاخر ، وهما توأمان يتوقف وجود احدهما على وجود الاخر ، ولا سبيل لقطع شجرة الاستبداد الخبيثة الا من خلال وعي الناس ومعرفتهم بواجباتهم ، وقد اتضح ايضا ان اجتثاث هذه الشجرة الخبيثة والتخلص من هذه العبودية الخسيسة لا يكلفنا اكثر من الوعي والانتباه . وهو في النوع الاول اسهل منه في النوع الثاني الذي يصعب علاجه ، وهو ربما يؤدي بالتبع الى جعل علاج النوع الاول اكثر صعوبة ، ففي حقبة الاستبداد المشؤومة تعاضد كل من الاستبداد السياسي زائدا الاستعباد الديني معا ، ونغصوا على الشعب عيشهم . فوعاظ السلاطين اصبحوا من مرتزقة بلاط الاستبداد واخذوا في اماكن العبادة المقدسة يرفعون ايديهم بالدعاء لهم ويسعون لتثبيت وتقوية حكم الظالمين عديمي الرحمة والشفقة ،

صحيح ان الفترة الزمنية للحكم الملكي امتزجت بهذين النوعين من الاستبداد والاستعباد اللذين كانا مشهودين (**آفاق الفكر السياسي عند المحقق النائيني ، احمد بهشتي ، ترجمة : نوال خليل ، ص 44 – ص 45) .**

ان مراحل تطور مفهوم الابستمولوجيا منذ النشأة الى اليوم لا يمكن الحكم على تعاريفه الا بعد الحفر المعرفي في مجالات استعمالاته عند المفكرين الغربيين والاسلاميين ومنه لا يمكن التمسك بتعريف خاص ورد في حقبة زمنية معينة الا بعد مراجعة تاريخ الافكار وتطورها فقد تعرض هذا المفهوم لتعريفات مدارس من الفكر الغربي وقد اختلفوا في تحديده وفي استعماله الى اراء عدة كرؤيتهم لمفهوم المعرفة كما ذكر ذلك جلال الدين سعيد في (معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية) اذ اشار الى اراء جملة من المفكرين الغربيين ممن تعرضوا الى بيان المعرفة وتطور استعمالاتها منهم كانط **(kant)** الذي يذكر : لولا الاحساس لما ادركنا اي موضوع ، ولولا الذهن لما تذهنا اي موضوع ، ان الافكار بدون مضمون جوفاء ، والحدوسات بدون تصورات عمياء فلا الذهن يستطيع ان يحدس شيئا ، ولا الحواس تستطيع ان تتذهن شيئا ، ان المعرفة لا تحصل الا باتحادهما ، وتبدأ معرفتنا كلها بالحواس ، ومن هناك تنتقل الى الذهن ، ثم تنتهي في العقل ، اذا كانت معرفتنا كلها تبدأ مع التجربة ، فليس ذلك دليلا على انها تتولد كلها من التجربة ، لا احد يستطيع بمجرد الافكار ان يثير معارفه تماما كالتاجر الذي لا يمكنه ان يثري امواله باضافة بعض الاصفار الى كشف حساباته ، ويرى باشلار **(bachelard)** : بالنسبة الى الفكر العلمي ، كل معرفة جواب عن سؤال فاذا تعذر السؤال تعذرت المعرفة العلمية ، فلا شيء يجري بسهولة ، ولا شيء يعطى ، بل كل شيء يتم انشاؤه وبناؤه ، ويرى برغسون **(bergson)** : اننا لا نسعى عموما الى المعرفة من اجل المعرفة ، وإنما من اجل اتخاذ موقف و من اجل فائدة نجنيها (**معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية ، جلال الدين سعيد ، تونس ، ص 433) .**

ويرى الدكتور عادل السكري بنظرية المعرفة والابستمولوجيا **(theory of knowledge)** في مبادئ المعرفة الانسانية وطبيعتها ، ومصدرها ، وقيمتها ، وحدودها ، وفي الصلة بين الذات المدركة والموضوع المدرك . كما تناقش الافكار المتعلقة باشكال ومناهج المعرفة والحقيقة ووسائل بلوغها . ويطلق لفظ (المعرفة) عند المحدثين على معنيين اساسيين :

الاول : الفعل العقلي الذي يتم به ادراك الظواهر الموضوعية ، اي علمية الادراك . الثاني : الفعل العقلي الذي يتم به حصول صورة الشيء في الذهن ، اي حاصل عملية الادراك ، فتطلق نظرية المعرفة على مجموع التأملات ، التي تهدف تحديد قيمة معارفنا وحدودها ، تعني الابستمولوجيا ، في جوهرها ، دراسة نقدية للمعرفة العلمية من حيث المبادئ التي ترتكز عليها ، والفروض التي تنطلق منها ، والنتائج التي تنتهي اليها ، بغرض ابراز اصلها المنطقي ، وتحديد قيمتها الموضوعية . وبصدد هذا الاختلاف بين (الابستمولوجيا) و(نظرية المعرفة) يمكن التمييز بين موقفين : الموقف الاول : هو الذي يساوي في الاستخدام بين مصطلح

(الابستمولوجيا) ومصطلح (نظرية المعرفة) ، ويرى ان علاقة الابستمولوجيا بنظرية المعرفة يمكن ان تتحدد مبدئيا بالعلاقة نفسها الموجودة بين النوع والجنس ، لان الابستمولوجيا تقف عند البحث في صورة خاصة من المعرفة ، هي المعرفة العلمية ، بينما تبحث نظرية المعرفة في مبادئ المعرفة بصفة عامة . ويعبر عن هذا الموقف جان بياجيه **j . piaget** صاحب نظرية (الابستمولوجيا التكوينية) ، الذي ذهب الى ان المعرفة في تطور دائم لن تصل فيه الى تمامها ، واعتبر ان كل ابستمولوجيا تبحث في هذا التطور ستغدو بالتالي نظرية في المعرفة ، الموقف الثاني : هو الذي يفرق بين الابستمولوجيا ونظرية المعرفة ، ويحول جنس المعرفة كله الى نوع واحد فقط هو المعرفة العلمية ، ويرفض كل ما عداها من معارف . ويعبر عن هذا الموقف لوي روجيه **l . rougier** ، الممثل القوي للوضعية الجديدة في فرنسا ، اذ انه بعد ان اعطى لاحد مؤلفاته عنوانا ، وهو (مبحث في المعرفة) عاد ليقول انه كان ينبغي عليه ان يعطيه هذا العنوان الدقيق ، وهو (هيكل المعرفة العلمية) لانه لا توجد معرفة اخرى غير المعرفة العلمية ، وبعد هذا التمييز بين المصطلحين انجليزيا وفرنسيا ، يمكن ان تبين الموقف منهما عربيا ، لاننا وان لم نشارك في صياغة مثل هذه المصطلحات الحديثة ، الا اننا لم نمتنع عن استخدامها ، كما لم يمنعنا عدم مشاركتنا في الحضارة الحديثة من استخدام ادواتها ، فليس اقل من ان نعي اننا نأخذ منهم وننقل عنهم ، وان نعي ان مشاركتنا لهم في استخدام مصطلحاتهم لا يعني اننا نشاركهم حضارتهم . ويمكن ان نميز في الاستخدام العربي لنظرية المعرفة والابستمولوجيا بين اتجاهين : الاتجاه الانكليزي : وهو الاتجاه الذي يميل الى الاستخدام الانجليزي في المطابقة بين المصطلحين ، ويستخدم الابستمولوجيا بمعنى نظرية المعرفة بوجه عام .

الاتجاه الفرنسي : وهو الاتجاه الذي يتابع الاستخدام الفرنسي في الفصل بين المصطلحين ، ويميز بين استخدام (نظرية المعرفة) في مجال الفلسفة ، من حيث انها تهتم بالجميع ، وبقدرتنا العارفة ، مهما كان الموضوع المعروف وبين استخدام (الابستمولوجيا) في مجال العلم وفلسفة العلم ، من حيث انها تهتم بنوع خاص من المعارف ، هو المعرفة العلمية ، وعلى الرغم من هذا التمييز النظري بين الابستمولوجيا ونظرية المعرفة في الاستخدام الفرنسي ، الا انه من الصعب علميا مراعاة هذا التمييز في الواقع الفعلي في اغلب الاحيان ومن هنا ، فقد اصبح الاستخدام الانجليزي ، الذي لا يكاد يفرق بين المصطلحين المسلمين من علماء الكلام ، كانوا لا يفرقون بين (العلم) و (المعرفة) ويعتبرون ان (العلم والمعرفة اسمان واقعان على معنى واحد) ، ولذلك كانوا يعبرون عن المعرفة بلفظ العلم ، ويثبتون ان (كل علم تعلق بعلوم فأنه معرفة له ، وكل معرفة لمعلوم فإنها علم به) ، ومن اهم المسائل التي يتناولها البحث في نظرية المعرفة يمكن تحديد المباحث الثلاثة الاتية : البحث في امكان المعرفة : وهو بحث يتناول الشك في المعرفة ، ويحاول ان يقدم الاجابة عن التساؤلات المطروحة : هل في استطاعة الانسان ان يدرك جميع الاشياء ؟ وهل في استطاعته ان يصل الى

جميع الحقائق ؟ وهل في استطاعته ان يطمئن الى صدق ادراكه وصحة معلوماته ؟ ، البحث في مصادر المعرفة : وهو بحث في الطرق الموصلة الى المعرفة ، ويحاول هذا البحث ان يجيب عن التساؤلات المطروحه : كيف يعرف الانسان ما حوله من موضوعات ؟ وكيف يعرف هذا الكتاب ، او هذه الشجرة او تلك المنضدة ؟ هل يعرف الانسان الموضوعات بالحواس ام بالعقل ام بالحدس ؟ ، البحث في طبيعة المعرفة : وهو بحث في المعرفة من حيث طبيعتها المثالية أو الواقعية ، ويحاول أن يجيب عن التساؤل المطروح : هل نسيج المعرفة او الخيوط التي تتألف منها المعرفة ذات طبيعة مثالية ، ام انها ذات طبيعة واقعية **(نظرية المعرفة من سماء الفلسفة الى ارض المدرسة ، عادل السكري ، ص 27 – ص32) .**

يذكر الشيخ محمد رضا المظفر في بحث له عن المثل الافلاطونية عند ابن سينا اثر الفكرة الافلاطونية في تعابير هذا العصر وتذكر خاصة في صدد التعبير عن الاخلاق الفاضلة و(المثل) بضمتين جمع مثال واليه ينسب في تعبيرنا ويقال : رجل مثالي اي من يعمل لوجه الاخلاق الفاضلة لا لغرض شخصي نفعي وهنا يبحث الشيخ بحثا ابستمولوجيا ويقول : اذا اردنا ان ندقق في البحث عن مصدر هذا التعبير اوهذا الاصلاح لم نجد له مصدرا قديما في اللغة العربية ، بل هو على التحقيق من التعبيرات المستحدثة ، ودليلنا على ذلك ، ان (المثال) معناه في اللغة : الشبه ، المقدار ، القصاص ، الفراش الذي ينام عليه ، الشيء . وكل واحد من هذه المعاني لا يصلح في بادئ الرأي ان يكون معنى لهذا التعبير ويبدو لاول وهلة ، ان المراد منه الصفات العليا ، او الاخلاق العليا ، كما هو معنى قوله تعالى (ولله المثل الاعلى) اي الصفة العليا ، ولكن كلمة مثل بضمتين كما قلنا مفرد كلمة (مثال) وليس من معانيه الصفة او الخلق ، بل (مثل) بفتحتين هو الذي يعطي معنى الصفة ولكنه لا يجمع على مثل بضمتين ومن الغريب ان يندرج في كلمات بعض كتاب هذا العصر ، التعبير (بالمثل الاعلى) ويريد به مفرد (المثل العليا) وعليه ، فهذا التعبير (المثل العليا) على الرغم من شدة الفه استعماله عندنا وانس اذهاننا به لا نفهم منه الا معنى سطحيا فيه معنى الاخلاق الفاضلة ، وعند التدقيق فيه يتأرجح معناه ، ولا تظهر للذهن منه صورة واضحة دقيقة ، لا سيما بعد ان يتضح انه ليس يعطي لا كما يبدو لاول وهلة معنى الصفات العليا . غير أن الذي أؤكده في نفسي ان هذا التعبير ينحدر أصله من (الفكرة الأفلاطونية) التي ذهب إليها أفلاطون الحكيم ونحن قد وضعنا هذا البحث لأجل إيضاحها ولتحقيق رأي الشيخ الرئيس ابن سينا فيها ، فقد كان أفلاطون يقول على ما هو المنقول عنه بوجود صور مجردة لجميع الموجودات المادية في عالم الاله ، واصطلح عليها العرب الذين نقلوا فلسفته بعبارة (المثل الالهية) ، او (المثل الافلاطونية) ، يريدون به جمع (مثال) بمعنى الشبه باعتبار تلك الصور هي مثال للموجودات في هذا العالم المحسوس (عالم الناسوت) وشبه لها ، فللنوع الانساني مثال مجرد هو اعلى افراده و كل فرد مادي من الانسان يشبهه في الصورة وكذا لكل نوع من انواع الحيوانات ، والنباتات ، و الجمادات ، مثال مجرد ، تشبهه افراد نوعه المادية الموجودة في

عالم الطبيعة ، واذا كان هذا المثال المجرد للانسان فردا كاملا اعلى ، فله صفات الانسانية الكاملة في الاخلاق والجمال و غيرها ، و كما انه مثال اعلى للنوع الانساني فكذلك صفاته مثل عليا لصفات افراد هذا النوع ، وبهذا العرض المختصر للفكرة الافلاطونية نجد انا وجدنا ما كنا نبحث عنه ، وهو الصورة الذهنية للتعبير بكلمة (المثل العليا) الشائعة في هذا العصر و ان هذا التعبير يستقي من هذه الفكرة ، وان كان فلاسفة العرب القدامى لم ينحوا بكلمة المثل العليا هذا المنحى المتعلق بخصوص الاخلاق الفاضلة ، و على كل حال فقصدنا ان نجد في لغتنا الجارية اثرا للفكرة الافلاطونية ، وان لم نكن نشعر بها على التحقيق حينما نقول مثلا المثل العليا للانسانية ، ولا شك ان للفلسفة اليونانية بنحو العموم الاثر الكبير على لغتنا ، وعلى الصور الذهنية للالفاظ في تحويرها وتوجيهها ، وان لم تبلغ احيانا درجة الاصطلاح في اللغة ، وكثير من الالفاظ و التعبيرات تنحدر من افكار فلسفية يونانية لا تشعر بها العامة بل حتى الخاصة على الاكثر حتى بعد التدقيق و التمحيص ، ومن يمعن النظر في اللغة يجد امثلة كثيرة لذلك كلمة (الجهل) و يقصد بها مقابل العلم في حين في اللغة الاصلية لمعنى الحماقة و عدم التدبير و نحو كلمة (الظن) و يقصد بها ترجيح احد طرفي القضية مع احتمال الطرف الاخر بينما هي في اللغة بمعنى التخمين و الحدس وان بلغ درجة القطع الجزم و من الالفاظ المحورة عن اصلها كلمة (القطع) المقصود بها الجزم واليقين و كلمة الارادة والشوق و الشك والوهم و نحو ذلك مما لسنا الآن بصدد إحصائه و التدقيق فيه (**مجلة البذرة ، العدد 1- 3 ، ص 20 – 23**) .

ويعد (ايمانويل كنط) بعد (لوك) اعظم من كتب في نظرية المعرفة وأرسى قواعدها على اسس علمية سليمة ، ان نظرية المعرفة تحتل اليوم في نظر الكثيرين من المفكرين مكانة الفلسفة ذاتها ، حتى ان البعض يرى انها هي الفلسفة ، اذا كان لنا ان نعتبر الفلسفة على المفهوم الحديث ، بحثا عمليا منظما ، ولا جدال في ان لمبحث المعرفة اهميته وخطورته و ان تعددت فيه الاراء و تباينت وجهات النظر في تحديد المشكلات التي تدخل فيه ، فثمة تفسير للمعرفة بانها تحصيل العلم ، ويترتب على هذا التفسير ان يكون البحث فرعا من علم النفس الذي يختص دون منازع بدراسة عمليات الاحساس و الادراك والتذكر و التخيل و الانتباه و التفكير و ما على نسقها ، حينئذ تنقطع صلة نظرية المعرفة باهم المسائل الخاصة بحدود العلم الانساني و صدقه و تعجز البحث في مشكلات العلم العامة ، كمشكلة الذات والموضوع و تطور العلم ، وتنحصر مهمتها فحسب في تبيان الوسائل التي يتم بها تحصيل العلم ، وثمة تفسير اخر لنظرية المعرفة و هي انها البحث في المعرفة التي تم لنا اكتسابها ، وقد ميز الفلاسفة المسلمون بين ضربين من المعرفة : معرفة تدرك بالعقل وهي الحكمة ، ومعرفة تدرك عن طريق النصوص الدينية من قران واحاديث وسنة ، وهي الشريعة . ولفلاسفة الاسلام مباحث عديدة في التأمل العقلي ، وانبنت ابحاثهم على اساس المنطق الارسطي فكانوا يعتبرون القياس طريقا للوصول الى اليقين . ولما كان القياس يقوم على مقدمات ،

وصحة المقدمات تكون ثابتة لا تزعزع فيها اذا كانت بديهية ، فقد اخذ المسلمون يبحثون في هذه البديهيات ، من قبيل (الكل اكبر من الجزء) و (الاشياء المساوية لشيء واحد متساوية) . هل هذه البديهيات تنبع من العقل بالفطرة ام انها مكتسبة يستخلصها الانسان من التجربة ؟ وبحث فلاسفة الاسلام كذلك في طبيعة العقل الذي تقوم فيه المعرفة ، واستفسروا عن الطريقة التي يصل بها الى المعاني والتصورات المختلفة ، وقد استند اغلبهم على نظرية ارسطو في العقل الفعال والعقل المنفعل . فالعقل الفعال هو المحرك ، والعقل المنفعل هو الذي تتم به معرفة الاشياء بخروجها من القوة الى الفعل . والعقل الفعال هو الذي يمكن ان يفارق البدن وقد استند فلاسفة الاسلام الى هذه النظرية في القول بخلود النفس ، ووائموا بينها وبين ما يقول به الدين ، فذهبوا الى ان العقل الفعال حين يفارق البدن يتصل بالعقل الالهي (**المعرفة ، محمد فتحي الشنيطي ، ص54 ، ص88**) .

وقد عنيت جامعة النجف الدينية منذ بدايتها اكثر ماعنيت – بالفقه واصوله وبالفلسفة – وبخاصة الالهية منها ، وكان مبعث عنايتها بالاخيرة – وهو ما يهمنا التحدث عنه الان لسببين اثنين ، يعود اولاهما الى ما وجدت في بحوثها الشائقة من الملاذ العقلية التي يدركها غير من يمارس هذا النوع من التفكير ولم تجد في مبادئها الدينية الصحيحة ما يحضر عليها النظر فيها والعمل على نشرها وربما وجدت من الآيات والاحاديث الصحيحة الحاثة لها على التفكر والتدبر في شؤون الخلق وغيرها مما يصلح ان يكون كبريات لمسائل الفلسفة ما يصلح ان يكون مشجعا لها على ذلك ، وماذا يضيرها منها ؟ وهي تعتقد ان دينها في حرز حريز من سلامة اصوله كما تعتقد ان فيه القوة الكافية على مسايرة كل تطور يعود على الامة بالخير والصلاح ، ولا شك ان الفلسفة من اهم ادوات التطور لو استخدمت على وجهها السليم ، ويعود السبب الثاني الى ما ورد عن أئمتها من الحث على االتسلح لكل مبدأ وافد عليها بنوع السلاح الذي يهاجم فيه ، والفلسفة جاءت بمدارس لا توافق في الكثير منها على الاسس التي يرتكز عليها الدين ، افليس من الحق ان نسلك الى مخاصمتها نفس الطرق التي استخدمتها في ذلك ليتم لنا افهام خصومنا باللغة التي يجيدون فهمها والتحدث بها ، وكتب الحديث لدى هذه الطائفة مملوءة بمقارعات الامام الصادق (ع) لكثير من الفلاسفة الماديين في زمنه بنفس الاساليب التي يستعملونها في اداء افكارهم المادية ، كما ان هذه الكتب مليئة بالاحاديث التي تحث اتباعهم وتلامذتهم بسلوك نفس الطرق في مجال المخاصمات ، واذا صح هذا اتضح لكم مدى تجني بعض الباحثين من المستشرقين وإتباعهم في مصر على الحقيقة التاريخية بإرجاعهم تمسك الشيعة بالفلسفة الى اتخاذها ذريعة لتأويل الكتاب والسنة لصالح مذهبهم على ان هذا الحكم – بإطلاقه – تنقضه كتب الشيعة الامامية المؤلفة في هذا العلم ، لبعدها عن هذه الاساليب كما يعرف ذلك كل من تتبع فصولها من العلماء ، وقد كسبت الفلسفة من هذه العناية التي حصلت عليها في هذه الجامعة وفروعها في ايران فوائد جمة قد يكون اهمها بقاءها في قيد الحياة سليمة معافاة موفورة الرزق رغم اجتيازها بسنين عجاف كان يعتبر الفيلسوف فيها

زنديقا مارقا على الدين كما قرأنا عن ذلك في تأريخ الفترات المظلمة من عصور الاسلام ، ويأتي بعد ذلك في الاهمية – اومع ذلك على الاصح – ما ادخل عليها من التطورات التي ارتفعت بمستواها ارتفاعا ملموساً تجد ظلا له في اسفار صدر المتأهلين وغيرها من الكتب التي الفت بعد ذلك التاريخ (مجلة البذرة ، ص**3** – ص**4**).

ويرد مصطلح (الابستمولوجيا) في عدة لغات مع اختلاف في الرسم والمنطق . فهو مستعمل في اللغتين الانكليزية والفرنسية ويستخدم العرب المحدثون هذا المصطلح خاصة في المغرب العربي . لكن الاشكال في هذا الصدد هو اختلاف هذه اللغات حول معاني هذا المصطلح ، اذ ان الفرنسيين يفصلون بصفة عامة بين الابستمولوجيا ونظرية المعرفة اذا ما استثنينا بعض المفكرين امثال بياجي **et** وبوجي **get** ، وهذا التذبذب الفرنسي واضح ايضا على مستوى تحديد علاقة الابستمولوجيا بتاريخ العلوم وعلم المناهج ، اذ ان التأكيد على العلاقة الاولى لا يأخذ دائما الشكل نفسه ، ثم ان هناك من يلح على ضرورة البحث الابستمولوجي في المناهج العلمية وثمة من يرى عكس ذلك ، والجدير بالذكر ان هذا التشتت المعنوي يوجد ايضا عند عرب المغرب الذين يتبعون النموذج الفرنسي في هذا الموضوع ، اما الانجلوساكسون فهم يقصدون بمصطلح الابستمولوجيا نظرية المعرفة بوصفها تبحث في حدود المعرفة وشروطها ومصادرها ولا يبدو انهم يؤكدون على علاقة الابستمولوجيا بتاريخ العلوم وعلم المناهج . هذا وقد اتبع هذا المعنى الايطاليون والالمان وخاصة عرب المشرق الذين يتخذون بدورهم البريطانيين والامريكان نموذجا لهم ، وطبعا فهذا الاختلاف يؤدي الى تنوع الممارسات الابستمولوجية حتى داخل المجال الفرنسي نفسه . فشتان مثلا بين ابستمولوجيا بياجي التي تساوي بين الابستمولوجيا ونظرية المعرفة والتي تستند الى علم النفس التكويني وبين الممارسة الابستمولوجية الباشلارية التي ترتكز اساسا على تحليل المفاهيم الفيزيائية ، ومن هنا يمكن ان نستنتج صعوبة تعريف الابستمولوجيا وتحديد ملامحها وهو ما اكد عليه العديد من النقاد نذكر منهم على سبيل المثال بلانشي ، وللنظر في مفهوم الابستمولوجيا نقترح المنهج التالي :

1- الانطلاق من الاصل اللغوي لهذا المصطلح وهو اصل يوناني وهكذا نلازم مبدئيا الحياد ، وسيفضي هذا البحث الى ايجاد علاقة بين الفلسفة والعلم .

2- النظر في علاقة الابستمولوجيا بأخويها وهما : **أ)** نظرية المعرفة و (ب) تاريخ العلوم ، والاجماع قائم حول التقارب بين هذه الاختصاصات الثلاثة .

اعتبار امكانية النظر الابستمولوجي في المناهج العلمية والمسألة مطروحة على بساط النقاش منذ ان كتب لالاند **lalande** ما كتب في هذا الباب . **(الابستمولوجيا ، د. عبد القادر بشته ، ص5 – ص7).**

وقد اصاب بوبر **k . popper** الحقيقة حينما اكد ان كل مشكلات نظرية المعرفة التقليدية تقريبا كانت مرتبطة بمشكلة نمو المعرفة ، فمن افلاطون

الى ديكارت وليبنتز ، الى كانط ودوهيم وبوانكاريه ، ومن بيكون وبزولوك وهيوم الى مل ورسل كانت نظرية المعرفة مغلقة وملهمة لديهم بأمل ان تمكننا ليس فقط من معرفة الكثير حول المعرفة الانسانية ، بل ايضا بأن تسهم في تقدم هذه المعرفة العلمية ، لكن كان الاستثناء الوحيد من هذه القاعدة بين الفلاسفة العظام هو بركلي – فيما يعتقد بوبر ومن هنا يتضح لنا ان ارسطو كان على حق حينما ربط بوضوح بين نظريته في المعرفة ونظريته عن العلم ، حيث وجد ان امكانات الانسان المعرفية ووسائله الادراكية تمكنه من بناء نظريات عديدة يمكنه من خلالها منفردة او مجتمعه الكشف عن اسرار هذا العالم من مختلف الجوانب ، وبالتالي تساهم معالجتها لوسائل المعرفة في الكشف عن قدرات الانسان الحقيقية ، ومن ثم تساهم في بناء نظرية عن العلم تمكن الانسان من تنمية المعرفة بأطراد ودون توقف (نظرية المعرفة عند ارسطو ، مصطفى النشار ، ص**35** –ص**36**) .

الابستمولوجيا مجموعة جد متنوعة من المشكلات الفلسفية ليس بينها رباط وثيق تتعلق بأفكار من قبيل المعرفة ، والادراك ، والتيقن ، والتخمين والوقوع في الخطأ ، والتذكر ، والتبين ، والاثبات ، والاستدلال ،والتاكيد ، والتعزيز والتساؤل ، والتأمل والتخيل ورؤية الاحكام ، وهلم جرا ، وكثيرا ما يسمى هذا الجزء من الفلسفة بـ(نظرية المعرفة) او الابستمولوجيا ، واذا توخينا تمحيص هذا النص بدقة ، نلاحظ ان هناك من الفلاسفة من يرى ان جميع هذه الفعاليات الذهنية تمثل تجليات مختلفة لوجود واحد وموحد ، هو النفس البشرية ، كما ان هناك من مذاهب الفلسفة من يعتبر سائر هذه الفعاليات تجسيدا لقانون واحد وموحد بين هذه الانشطة العليا لعمل القشرة المخية لدماغ الكائن البشري ، وهو القانون الاشاري الثاني ، فكيف اصبحت هذه الافكار لا ترتبط برباط وثيق ؟ يشفع لصاحب الموسوعة المختصرة ان يتبنى رأيا فلسفيا مضمرا لم يكشف النقاب عنه ، لكنه لم يكن كذلك ، وهو يدون موسوعة يختصر فيها اراء الاف الفلاسفة عبر تاريخ الفكر البشري المدون ولا يصح ان ينطلق من ذلك ، وهو يريد تعريفا اوليا لنظرية المعرفة ، اذ لا بد له ، في هذه الحالة ، من ان يقدم تعريفا عاما ومحايدا ، وقد جاء التعريف بالمثال المحايد ، فقد عمدت الموسوعة الى امثلة وحالات للمعرفة يمكن ان تدرسها كل مذاهب الفلسفة على اختلاف اتجاهاتها ، ولكن انى لشتات الامثلة التي لم تجد الموسوعة اصرة بين مفرداتها من النظر العام والتصور الشامل ، الذي يستهدفه التعريف عادة ؟ على ان لا يفوتنا ان نشير الى الخلط بين مصطلح علم النفس والحديث والفلسفة في امثلة الموسوعة ، اما الدكتور بدوي فيعرفها في موسوعته شارحا نظرية المعرفة اي : الى اي مدى يستطيع عقلنا الوصول الى ادراك حقيقة الكون والطبيعة والانسان ؟ وما هي ادوات المعرفة الصحيحة ؟ وما قيمة هذه الادوات وادوارها في تحصيل المعرفة البشرية ؟ ، وتعريف الدكتور بدوي تعريف لنظرية المعرفة بأهم مشكلاتها العامة ، فهو يقدم لنا نظرية بما هي واقع ابحاث يتداول الفلاسفة مهمة دراستها وتمحيصها ، الا ان دور ادوات المعرفة البشرية يدرس في الاجابة على الاستفهام الثاني : ما هي ادوات

المعرفة ؟ لا في قيمة هذه الادوات ، وبغية ان نقيم وجهة نظرنا في هذا المجال على اسس بينة ونتجاوز بها حالة التعليق والهامشية ، علينا ان نحدد بوضوح المراد من مفردتي المصطلح (المعرفة) ، (النظرية) كما علينا ان نلقي الضوء على السياق التاريخي للمصطلح وموقعه في ابحاث الفلسفة ، تاريخيا تناول فلاسفة اليونان وفلاسفة الهند المعرفة البشرية ، كما درسها فلاسفة فارس (الفهلويون) ، واهتم فلاسفة المسلمين بدراستها والقاء الضوء الساطع عليها ، لكنها اي المعرفة . جاءت في طي ابحاث سائر مدارس التراث العالمي ضمن النهج الذي اقاموا على اساسه ابحاثهم ، فلو اخذنا الفلاسفة المسلمين مثالا في هذا المجال نجد انهم اقاموا البحث الفلسفي على اساس موضوعه ، الذي يعني لديهم (الوجود او الموجود بما هو موجود) ، فتوزعت ابحاث المعرفة عندهم حسب تناسبها مع موضوع الفلسفة العام ، بين العلم الطبيعي والالهي ومبادئهما التي يمثلها البحث المنطقي ، فهناك بحث حول زوايا المعرفة في علم المنطق ، كما هناك دراسات معرفية في ابحاث العلم الطبيعي ، وابحاث العلم الالهي ، ومن ثم فعلى الباحث الذي يريد ان يضع (المعرفة) لدى فلاسفة الاسلام ضمن اطار نظري شامل ان يسعى لاستخلاص هذا عبر شتات ابحاث الفلسفة ، فيقتنص المفردات من بين ابحاث المنطق و (نظرية الوجود) ، لينتهي عبر رؤية عامة وشاملة للمعرفة البشرية ، الا ان الامر في الفلسفة الاوربية الحديثة يختلف تماما عما كان عليه لدى السلف ، فقد استحوذت (المعرفة البشرية) على اهتمام مباشر ورئيس لدى حكماء تلك الديار ، فقفزت متصدرة ابحاث الفلسفة منذ (ديكارت) وهي موضوع شاخص قائم بذاته ، ولعل اغلب مؤرخي الفلسفة . الذين لهم رأي في هذا الصدد يعزون هذه الفقرة الى النهضة العلمية الحديثة في اوروبا ، وما افرزته هذه النهضة من اهتمام ملح بالعلم والمعرفة وتطويرهما ، ونحن مع الفلسفة الحديثة في تقدم رتبة البحث حول المعرفة في اغلب مشكلاتها على سائر ابحاث الفلسفة الاخرى ، سواء ذهبنا الى كونها من مبادئ البحث التصديقية ، على حد تعبير الاقدمين ، ام انتهينا الى ان درسها من صلب مسائل البحث ، اما المعني من(المعرفة) فلا يخفي على طلاب هذا الميدان المعرفي ما اثير من الوانه المختلفة ، والبحث حول (المعرفة) يُعنى بدراسة طبيعة هذه الحوادث التي توجد داخل الكائن البشري ، ويتحرى مصدرها ومدى انسجامها الداخلي ، ومقدار تطابقها مع ما تحكمه من واقع ، وما الى ذلك من ابحاث لتحديد المفهوم من (النظرية) **theory** : حينما ننعت تفكيرا ما بأنه (نظرية) ونضيفها اليه ، فهذا يعني وسم هذا التفكير بطابعين : العموم ، والشمول التفكير النظري يتناول عادة تحديد الاطر العامة لموضوع البحث ، لكنه قد يستوعب موضوع البحث ، ويشتمل على ابعاده المختلفة ، وحينئذ يصح ان نحمل عليه (نظرية) ونضيف النظرية اليه قد تكون هناك وجهة نظر حول (المعرفة البشرية) ، او تقويم للمعرفة في ضوء سياق ما ، الا ان وجهة النظر هذه لا ترقى الى مستوى النظرية ما لم تطف حول سائر زوايا المعرفة ، فتطرحها امام الدرس بأبعادها المتنوعة ، ومن ثم تقدم اطارا عاما وشاملا يفسر هذه المقولة : (المعرفة) ، في هذا الضوء يصح لنا

ان نسم بحثنا ما بأنه بحث في (نظرية المعرفة) حينما يتناول (المعرفة) بالدرس مستوعبا كل مشكلاتها ، التي تسهم في بناء الرؤية العامة الشاملة للمعرفة الانسانية ، فتناول طرف من مشكلات المعرفة البشرية لا يسوغ لنا ان نطلق على هذا التناول بأنه بحث(لنظرية المعرفة) ، من هنا كان لنا ان نتحفظ على تعريف الدكتور بدوي لنظرية المعرفة ، فهو قد عرفها بمشكلاتها التقليدية الثلاث ، وهذه المشكلات لا تستوعب كل الابحاث التي تسهم في بناء الرؤية الشاملة للمعرفة فنحن نلاحظ مثلا ان البحث في (الادراك البشري) ليس هامشا على (نظرية المعرفة) بل هو اساس من اسسها يتلون وفقه الاتجاه في تحديد دور العقل المحض في اثراء المعرفة البشرية ، من قيام المعرفة على اساس معارف قبلية ، او قيامها على اساس المعطيات البعدية للتجارب البشرية ،كما يفترق الفلاسفة في ضوء تحديد طبيعة المدرك في بحث الادراك بين موصد لنافذة القلب والوجدان ، ساخرة بهذا المسلك المعرفي كما هو الحال لدى الفلاسفة الماديين عموما وبين فاتح بابي القلب والوجدان امام العيان كما نجدها عند العرفاء والصوفية منذ سالف الايام ونجدها حديثا لدى (برجسون ، وياسبرس ، واقبال) هناك ثلاث عناصر في كل (معرفة بشرية) العالم ، المعلوم ، العلم ، ودون تحليل كل عنصر من هذه العناصر وتنويع صوره واشكاله ودراستها ، وبالتالي الوقوف على طبيعته وطبيعة دوره لا يتسنى لم شمل (نظرية) بالمعنى الصحيح لمعرفة البشرية (**مجلة ثقافتنا ، العدد 28 ، 1432 هـ / 2011 م ، ص 102 – ص 106) .**

ان نقد هابرماس للوضعية ينصب على تعبيرها الفلسفي كما على دورها الايديولوجي متلازمان في الوضعية المعاصرة ، ثم ان الوضعية والنزعة التقنية تشكلان وجهين لنفس الوهم الايديولوجي بل ان الوضعية تسجل ، ما يسميه هابرماس بـ(نهاية نظرية المعرفة) ، وحجر الزاوية التي تتكيء عليه ، ان هابرماس سعى الى تأسيس ابستمولوجيا نقدية لتحديد مجالات كل نوع من العلوم على حدة واكتناه المصالح التي تحرك مختلف المعارف التي تنتهجها هذه العلوم ، سواء كانت مصالح تقنية او علمية ، ذات طبيعة اداتية او تواصلية ، المهم ان لايحصل خلط بين المستويات وان لا يفرض نموذج واحد على جميع المجالات المعرفية الاخرى كما تفعل النزعة الوضعية ، ولا شك ان هامبرماس يميل نحو المصلحة التي لا تكون نشطة الا داخل الفعل النقدي الذي يعري المصالح المحركة للانشطة التي تسمح بها الضغوط المؤسسية وتوجه اكتشاف اشكال هذه الضغوط نحو التحرر ، ولعل نقد هابرماس للنزعات الوضعية يدخل ضمن برنامجه العام من اجل تأسيس ابستمولوجيا نقدية تمارس العلم دون اغفال مضمراته الايديولوجية ، وتفرق بين مستوياته والمصالح المختلفة التي تتحكم في حقوله ، كل ذلك من منطلق نقد كلي للايديولوجيات . انه يسعى الى ارث ما يشكل الجوانب النقدية في تاريخ الفلسفة بدمجها في سياق تفكيره ، والابتعاد عنها كلما تبين انها لا تخدم المصلحة التحررية . لذلك فنقد هابرماس للمعرفة وللوضعية لا يكتمل الا بتأسيس نظرية اجتماعية سيحاول اقتراح اهم عناصرها في كتابة الاساس (نظرية الفاعلية التواصلية) ، **(الحداثة**

والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة ، محمد نور الدين أفايه ، ص62 – ص68 – ص 69 – ص71).

يذكر سامي ادهم ان كل ما امتلكه في ذهني واستطيع ان اسيطر عليه هو التمثل ، وكل ما افكر به ، او كل ما يستعمله فعل الفكر هو التمثل . فانا استطيع ان اسيطر على تمثلاتي ، وان امنعها من الانزلاق والاختفاء . فبقوة الذاكرة والخيال ، استطيع ان استحصل على وجه صديقي ، وان ادرس مسألة رياضية كنت قد رسمتها على الورق ، او ان ادرس في خيالي تصورا ، وامزج قضايا بطريقة منطقية . فالتمثل هو المعطى الاولي الذي الاقيه عندما ابأ بالتفكير ، ان سيطرة الانسان الصانع على الاشياء ، وعلى الطبيعة وعلى ما يصنعه في المعمل ، لا يمكن ان يتم بدون توسط التمثل . فالذي يميز الانسان عن الحيوان ، والذي يجعل للانسان عالما يدور التفكير في فلكه هو التمثل ، فبدون التمثل ، تصبح اللغة غير مفهومة ، ولا معنى لها ، ويصبح الفكر فراغا ، او امكانية بدون موضوع ان التمثل هو في الذات ، احساس وحدوس او تصورات صافية او تجريبية ، وهو صور وخيالات ملونة ويمكن ان نقول : (ان التمثل هو تغير داخلي في الذات العارفة) ، وهذا التغير يمكن ان ياتي بتأثير خارجي ، اي بمحرض او بتأثير داخلي : هلوسات ، خيالات، استبطان ، تذكر فالموضوع الخارجي يمكن ان يثير في الذات العارفة جملة من التمثلات ، وهذه التمثلات تنشأ بواسطة الحواس ويمكن للتمثل ان ينشأ من صور ذهنية تفاجئ الذاكرة ، فتجعل الخيال يضع للذات موضوعا ، او ان الخيال يستحدث اراديا موضوعا قديما فالتمثل اذن هو : (كل تغير يحدث بفعل خارجي او داخلي في الذات العارفة) ، وهذا كل ما نملكه من مادة خام لبناء المعرفة ، وهي تكون الهيولى التي يصورها فعل الفكر ، ويصنع منها مواضيع للمعرفة ، حيث يمكن القول : بان التمثل هو بداية المعرفة فالادراك الحسي لا يفهم الا بواسطة التمثلات ، اذن ان الاحساسات الابتدائية ليست بحد ذاتها احساسات ، الا بقدر ما هي تصبح تمثلات ذهنية ، فالتأثير الخارجي هو غامض مشوش بدون تمثل ، فالتمثل هو الواسطة الضرورية بين الشيء والذات . فالشيء والذات هما من طبيعة مختلفة تماما ، والربط بينهما لا يتم الا بتوسط التمثل ، فالتمثل هو واقع ذهني ، لا يمكن ان يلغى ، والا تلاشت المعرفة فهو الشرط الضروري للادراك ، شرط منطقي ابستمولوجي ، ويمكن القول له وجود انطولوجيا ، بالرغم من انه يتلاشى ويفلت ، وعلى الذات استحضاره وان تناضل للاحتفاظ به ، فهو لا يدوم في الزمان فالزمان المتسلط على الذات يعدم التمثلات ، لكن الذاكرة يمكن لها ان تستحضر الذكريات ، ويمكن لقول الخيال ان تخترع موضوعاتها ، وان تثبتها وتجعلها تدوم في الزمان المتلاشي فالتمثل له وجود زماني ، وهو يخضع لجهات الزمان الثلاث : الدوام ، التتابع ، التعاصر ، التمثلات في الذهن هي التي تظهر هذه الاتجاهات ، وتعطي الزمان هذه الابعاد الثلاثة فالزمان النفسي باتجاهاته الثلاثة (ديمومة ، تتابع ، تعاصر) لا يمكن الشعور به الا بواسطة التمثلات ، فالوحدة الزمنية الديناميكية تقابل انطولوجيا وحدة التمثل ، ان انسياب الزمان او

ديمومته لا يستشعر به الا بواسطة التمثلات ، وفقدانها هو نفي للزمان اي ان استتشعار الزمان هو عمليا استشعار للتمثلات ، فالذات التي تدوم في الزمان هي التي تستشعر هذا الزمان في التمثلات ، هذا من ناحية انطلوجية ، لكن ماهي مكونات التمثل من الناحية الابستمولوجية والمنطقية ؟ لقد رأينا ان التمثل هو تغير في ذات عارفة لكن التغير هذا يفرض مغيرا اي ان التمثل يتطلب شيئا يتمثله ، والذات العارفة تتطلب شيئا تعرفه فالموضوع الخارجي هو المادة الاولى وهو يمثل مادة التمثل ، والذات العارفة هي صورة هذا التمثل وموضوع التمثل في الذهن له مادة وصورة ، والمادة هي المعطى الاول اما الصورة فهي قانون تنظيم هذا المعطى . فالصورة ليست هي الشكل المكاني وانما هي قانون ربط المتنوع الداخل في التمثل ، ويصبح على ذلك الموضوع والذات العارفة هما المكونان (الخارجيان) للتمثل ، وهما الشرطان الابستمولوجيان للتمثل فالتمثل يصبح تمثلا بفعل قانون ذاتي يوحد ما تنوع ، وهو يوجد لانه يمثل موضوعا له وجود خارجي او وجود ذهني ، ان الطريقة التحليلية هي التي تتيح للذهن تحليل وتقسيم التمثل ، فهي التي تتيح لنا التعرف على الشروط الابستمولوجية التي تحيل بدورها الى موضوع مستقل عن الذات ، والى ذات مستقلة عن العالم ، لكن ذلك لا يكفي لحصول المعرفة ، فعلى الذات ان تستشعر وجود الموضوع امامها ، وعليها ان تراقب فعل الفكر في عمله ، حيث الاستغراق في الموضوع لا يكون المعرفة ، فالذات المسحورة ، او المأخوذة او المنجذبة الى موضوع ما ، لا يمكن ان تؤسس المعرفة ، فالاستشعار هو ضرورة فكرية وهو الذي يخلق التوتر بين الذات والموضوع ، وهذا الاستشعار هو ما نسميه بالوعي فالوعي هو الرابطة ، او الربط الذي يجمع الذات بالموضوع . ولكن ككل رابطة منطقية فهي خارج مكوناتها ، وذلك كي ترفع الذات وترفع الموضوع ، وبدون الوعي فالذات تظل في ادنى حالاتها ، وعليه فالوعي يعرف كالاتي : ان فعل الذات الذي تستشعر به الذات بانها امام موضوع مختلف عنها هو الوعي ، فالوعي هو فعل الفكر الذي ينعكس في الموضوع ، ثم يرتد الى الذات محملا بالتمثلات ، فتشعر الذات بانها ليست متوحدة في العالم ، فالذات في تركيبها متناهية ، وهي بحاجة للوعي كي يحمل التمثلات ، ويتم حدس المعرفة اما الذات الالهية فهي لا متناهية ، وليست بحاجة للتمثلات ، فهي تحدث ذاتها بذاتها بدون وساطة ، فينشأ الموضوع وتحدث الكثرة ، فهي وحدة في الاساس وحدسها لذاتها ينشئ العالم اما الذات الانسانية فهي بحاجة للوعي المرتد كي يوقظ الذات المستغرقة ، وينشئ المعرفة فالوعي هو الذي يرصد التمثلات التي هي واسطة بين الذات والموضوع ، وهذه التمثلات لا توجد الا في الوعي ، حيث كثرة التمثلات وكثرة المواضيع يقابلها كثرة في الوعي ، حيث يتكثر الوعي ذاته ويصبح مجموعة فكل نوع من التمثلات تكون في وعي ما ، حيث هناك وعي متذكر ، ووعي متخيل ، ووعي جمالي ، ووعي يحكم ويفكر ... الخ ، كل هذه الانواع من الوعي تنتسب الى وعي متوحد في ذاته ، وهو الشرط الابستمولوجي للمعرفة المتكاملة . فوحدة الوعي هي ضرورة منطقية لوحدة الموضوع

فالوعي هو كثرة في التمثلات ، ووحدة في ذاته ، فهو متكثر بالتمثلات ، ولكنه يظل في ذاته وعيا مطلقا واحدا ، ان التحليل الابستمولوجي قد قادنا الى اربعة اشياء اساسية وهي : الموضوع ، الذات ، التمثل والوعي في ذاته ، وكلها لها وجود انطلوجي ، وهي تكون جهاز المعرفة الضروري ، لكن هذا الجهاز بجملته ، يحتاج الى وسيط والى ادوات معرفية ، لا يمكن ان تكون الا اللغة ، ورموزها العلمية الرياضية والمنطقية ، فاللغة هي الشرط الضروري لنقل المعرفة ، او للمعرفة ذاتها ، وبدونها نصبح عاجزين عن تلقي او اعطاء اية معرفة . فاللغة تخلق رموزا ، وكلمات وقضايا ، ونحوا وصرفا ، ممهدة لالتقاط المعرفة بأدوات تاريخية وجمالية لكن المعرفة هي معرفة معان ، وهذه المعان تحمل بأدوات لغوية وبرموز رياضية ، ومنطقية او باشارات حسية (**ابستمولوجيا المعنى والوجود نقد التطورية ، سامي ادهم ، ص12-ص14) .**

ان الابستمولوجيا العلمية المعاصرة – التي هي لا حتمية تعني انقلابا جذريا على الابستمولوجيا الحديثة الكلاسيكية – التي كانت حتمية ، و ان هذا التحول الجذري قد ادى الى تقارب كبير في المنهج بين العلوم الطبيعية والعلوم الانسانية ، واذا ما كان هذا التقارب قد بدأ ايضا بتحرك العاملين في مجال العلوم الرياضية فان الصياغة الجديدة لعلم الطبيعة والتي تتبلور الان امام اعيننا – قد اظهرت ان النظم المعقدة التي تدرسها العلوم (الانسانية) ليست اكثر تعقيدا من النظم الطبيعية ، لقد كانت المحاولات الاولى لاحداث التقارب بين مجالي المعرفة اسيرة العلم الطبيعي التقليدي بموضوعيته وحتميته ، ومن ثم كان تعثرها عبر الفجوة المذكورة انفا ، وبعد النسبية والكمومية الجديدة واللاتعين والميكانيكا الموجية . . . . اتضح ان الظواهر الطبيعية ليست مطردة ولا متجانسة كما كان يظن ، وبعد الشوط الذي احرزته العلوم الانسانية – لا سيما في الدراسة الوصفية – اتضح ان ظواهر العلوم الانسانية ليس متغايرة كما كان يظن . اي ان الطبيعة النوعية المعقدة لموضوع الدراسة لم تعد تحول بين العلوم الانسانية وبين الاستفادة من امكانات تقدمية كالمتاحة منطقيا امام العلوم الطبيعية ، ولا العلاقة بين الباحث وموضوع البحث في العلوم الطبيعية بأصفى وانقى وابسط منها في العلوم الانسانية (مشكلة العلوم الانسانية ، د .يمنى طريف الخولي ، ص207).

يذكر عماد فوزي شعيبي في كتابه (الابستمولوجية وبعض مسائلها) بان الابستمولوجيا الحالية لا تستطيع ان تجيز لنفسها اغفال تعاليم الفلاسفة القدامى اغفالا تاما ، لانها تلقى في الحق مشكلات كثيرة قديمة اثارت قلقهم من قبل ، وهي اليوم تبدو في اشكال متجددة دقيقة بحسب حال معارفنا الحاضرة ، وان الخلافات المعاصرة المتعلقة بأساس الرياضيات وبطبيعة الماهيات الرياضية تعيد طرح معركة الكليات ومن الطبيعي ، بادئ ذي بدء ، ان سيكون من باب التبسيط التام اقامة التقسيم الثنائي بين علماء اصبحوا فلاسفة وخلفوا اسماءهم في تاريخ الفلسفة بأكثر منه في تاريخ العلوم .

وهناك طرق للبحث الابستمولوجي منها :-

1) التحليل المباشر او اللازمني :-

وثمة تقسيم ثان لطرق البحث الابستمولوجي وهو يتقاطع مع التقسيم السابق ويتناول الاهتمام بالعلم المعاصر من حيث دراسته اما من وجهة نظر سكونية او متزامنة ، وفي بنيته الحالية ، واما ان يتعلق ، على العكس ، بتتبع العلم من حيث نشأته ونموه ، وبالنظر اليه من زاوية لا متزامن او تطورية وعلى هذا المنوال يمكن ، كما يقول (بياجه) ، تمييز طرائق تحليل مباشر عن طرائق تكوينية التحليل المباشر يهمل البعد الزمني وينظر الى العلم كما يتجلى في وجوده الحالي ، وهو سبيل البحث الذي يحظى بتفصيل العلماء تفصيلا شبه طبيعي ، ولكن دون ان يكون الزاميا كما فعل (هنري بوانكاريه) في الدراسات المختلفة التي تضمنتها الكتب الاربعة الشهيرة له والتي تتناول علاقات الرياضيات بالمنطق وطبيعة المحاكمة الرياضية وعلاقة المكان الهندسي بالمكان التصوري ودلالة النظريات الفيزيائية وبنية المبادئ وهو لم يلجأ الى استخدام المفردات العلمية التقنية الا في الحد الادنى وان معارضته للفلسفة اللوجستية الاولية ، اي ارجاع الرياضيات الى المنطق ، قد ساقته الى ان يرفض معها ، في الوقت ذاته ، التقنية اللوجستية ، اي اللغة الرمزية ذات الدقة الاعظم والتي يقدمها اللوجستيك لتحليل العلم .

2) التحليل التاريخي – النقدي :

ان الحاضر في مجال العلم ، شأنه في سائر الشؤون الانسانية ، لا يمكن فهمه فهما جيدا الا بالماضي . والبعد التاريخي يقدم لنا وسيلة تحليل جيدة اذ يفصل شتى العناصر التي اسهمت فينشأة مفاهيم علمنا ومبادئه بالتدريج ، وذلك من حيث التاريخ وظروف الظهور ، ان مثل هذه الابستمولوجيا تتميز عن تاريخ العلوم من حيث ان هذا التاريخ هو بالنسبة اليها وسيلة ، لا غاية وان بحثها المستند الى التاريخ بحث نقدي بالدرجة الأولى غرضه الانطلاق من التعاليم الصادرة عن دراسة ماضيه لتمييز العناصر التي تضافرت في تشكيل العلم والمثل الأعلى العلمي ذاته ، ولكن من العسير ايضا اجراء فصل ثم الوضوح بين المبحثين فمن جهة اولى ، قد يكون لجوء الابستمولوجي الى التاريخ لجوءً متقطعا وتابعا لظروف ، او ان يكون ، على العكس مستمرا ومنهجيا ومن جهة اخرى ان تاريخ العلوم يؤسس كذلك بين حدين فمن الجائز بحسب الاهتمام بالموضوعية التاريخية تصور هذا التاريخ على انه جملة حكايات شبه غريبة من اسماء خاصة وتواريخ واذ ذاك نجدنا ونحن نحدد سوى تاريخ معني بالمعقولية ، امام تاريخ بأكثر من خيال تاريخ حقيقي . وان مثل هذا التاريخ ، بتاريخ افكار ، لا يمكن ان يجري في نفس اسلوب تاريخ الحوادث ، لان التسلسل من طبيعة مختلفة في الحالتين وان ما نسميه مجازا حركة الافكار لا يخضع للعلية الفاعلة خضوع اجسام بل يخضع لتوجيه غائية ماثلة في طلب الحقيقة ، وسواء تناول الامر افكارا علمية او اخلاقية او اجمالية . . . الخ ، فان تاريخها لا يمكن كتابته الا من حيث ادراكه من داخل ان صح القول . زد على ذلك ،وللسبب ذاته ، ان ظاهرة الارجاع الزمني ، وهي تحملنا على ان نضفي على الماضي انوار الحاضر لوصف الظاهرة وصفا معقولا ، وتوجب اعادة كتابة التاريخ في ظل جيل ، انما يزداد تأثيرها ايضا ، كما لاحظ (باشلار) في مجال تاريخ

العلم بأكثر منه في تاريخ الحوادث المادية ولذا فإن كل تاريخ علوم يختلف عن تاريخ السرد المحض ، وهو شيء فلسفي الى حد ما والحق اننا قد نتردد في بعض الاحيان لدى نقد مؤلف في عدد المؤرخين او في عداد الابستمولوجيين والحالة تكون سهلة نسبيا ، كما بصدد (ميلو) او (دوهم)فهما بالحري مؤرخان في بعض اثارهما على الرغم من ان النظرات الفلسفية لا تعوزهما ، وهما بالحري ابستمولوجيان في اثار اخرى حيث يلجئان الى التاريخ غير مرة ولكن قد يتفق ايضا ان يتداخل الامران تداخلا شديدا بحيث يستطيع نظام العرض وعنوان الاثار وحدهما تمييز ابستمولوجي تاريخي مثل (اميل مايرسون) عن مؤرخ ابستمولوجي مثل (أ . كواره) ، لا يتردد بعض الباحثين للقول ان المبحثين ينصهران في اخر المطاف في مبحث واحد ، وانه لا توجد ابستمولوجيا الا وهي تاريخية كما يفعل قاموس فلسفي محترم كاليونيفرساليس ، ونحن قد نفهم فعليا ، كما لا يوجد تاريخ علوم بالمقابل الا وهو ابستمولوجي ؟ كيف تذوب الابستمولوجيا في تاريخ العلوم حيث يصبح مفهوما بوصفه حركة جدلية ، وهذا التاريخ يتسق مع نوع معين من الفلسفة ؛ نعني الفلسفة الجدلية . وعلى هذا النحو يزعم الزاعمون انهم يجعلون الابستمولوجيا اكثر علمية ، والمسعى هنا لا ينتهي الى غير معارضة وثوقية بوثوقية ، يقول (ر. مارتان) في كتابه (المنطق المعاصر واسباغ الصبغة الصورية / **1966**) : بما ان الفلسفة قد اقلعت منذ زمن بعيد عن ان تملي على العلوم مبادئها وطرائقها فإن ثروتها الوحيدة هي ان تتخذ الفكر العلمي الناجز وموضوعها ، والحق ان ظهور الابستمولوجيا قد أماط اللثام عن اضطرار الفلسفة إلى اتخاذ منهج جديد ينقذ من هذا الإبهام ولا يسع الباحث في هذه النقطة إلا الرجوع إلى بعض تاريخ الابستمولوجيا فيدرك اثر الأزمات العلمية الحديثة ومثلا أزمة أسس الرياضيات ، والنظرية النسبية ، وميكانيك الكوانتا ، الخ . يقول (كوايره) : لقد عانينا من انهيار افكارنا القديمة ، وجهدها للتكيف مع افكار جديدة ، وليتنا اقدر من اسلافنا على فهم ازمات الماضي ومناظراته ، ان الافادة من تاريخ العلوم تتراوح بوصفه تاريخا بسيطا او بانتهائه الى مسعى الفحص عن الصنوف المعقدة لتفاعل التصورات وفي وسع الفلسفة ان تجني من هذا التاريخ مواد نظرية المعرفة ، او ان تلم بالشروط التاريخية لظهور بعض المفهومات ، وربما بسبل الغاء القيمة الراهنة لبعضها الاخر . وقد يكون تاريخ العلوم مادة بها تقييم الفلسفة ما يسمى نظرية العلوم او الابستمولوجيا ، وتكون كل أبستمولوجيا حينئذ ، بوجه من أوجه الاعتبار ، أبستمولوجيا تاريخية ، وهذا ما ذهب إليه بعض تلاميذ (التوسير) ، ولا بد للابستمولوجيا من يقظة تتيح مثلا إيضاح صيرورة العلم الضرورية بربط معرفة ماضيه بتحليل حالة الحاضرة وبتبيان تعلق هذه الحال الحاضرة بجميع العناصر التي تؤلف إمكانها . ولذا يؤدي تاريخ علم إلى معرفة يقظة لمنظومته الحالية ويحذف بصورة موقوته كل ما يتصل بتاريخه البائد .

3) الابستمولوجيا التكوينية :

ان احد الطرق التي تشكل مسعى تاريخيا من حيث دراسة المعرفة بصيرورتها ، وعدم الأخذ بوصفها حالة حاضرة بل طريقة ، هو الطريق الذي

اختطه (جان بياجه) ، وسمي بالابستمولوجيا التكوينية ، ان علم النفس التكويني هو احد البحوث الاساسية التي يترتب عليها ان تسهم في اقامة ابستمولوجيا تكوينية وهذه (الابستمولوجيا تمثل) الانتقال بين علم النفس التكويني والابستمولوجيا بوجه عام ، وهي تأمل في اغنائها عبر النمو ، ومن جهة اخرى ، يتصل علم النفس التكويني بالابستمولوجيا التاريخية – النقدية من حيث انها تنمو بالمعرفة ، وهنا يتمم علم النفس التكويني علم الاجتماع التكويني ، فالعلم ، حتى في اوائل عهده يلجأ الى مفاهيم انضجها فكر انجز من قبل ، وهذه المفاهيم ذاتها لا تفهم الا بفضل نوع من علم جنين العقل ، لقد اشاد (بياجه) موقفه الابستمولوجي على اساس استمرار اتصال الحياة والفكر ، فوجد ان الذكاء حصيلة متوازنة من حالات التكيف المتعاقبة وهي تبدأ من مرحلة ما قبل ظهور الكلام ، وتتمثل بالدرجة الاولى في القدرة على تنظيم العمليات ضمن منظومات تصنيفات ، احداث زمر ، قياس ، وبهذه النظرية يسعى الى ايضاح ان الاسس المنطقية – الرياضية والبيولوجية هي جذور كل تفسير نفسي ، وان علاقات المنطق بعلم النفس علاقات رئيسة تشكل عنصرا اساسيا في الابستمولوجيا التكوينية . (ابحاث الدكتور عماد فوزي شعيبي / الانترنت).

ان المسار الذي سلكته الابستمولوجيا خلال القرن التاسع عشر والعشرين مدين ، دون اي شك ، لنظرية المادية التاريخية التي كانت اول قراءة ابستمولوجية لتاريخ البشرية ، غير انه ومنذ الخمسينيات بدأ العلماء التحدث عن هذا المنحى (ابستمولوجيا العلوم) وهي تختلف عن (فلسفة العلوم) ولم ينته الخلاف النظري القائم بين دعاة المنحيين ، لذلك يصعب اعطاء تعريف موحد ونهائي للابستمولوجيا . لكن ثمة نقاطا مشتركة تصف الخطاب الابستمولوجي على انه يبحث في :

- الاسس النظرية للعلوم .
- في مبادئها .
- في ظروف تبلورها وتطورها .
- في اساليب العلم المختلفة .

ومن الخطأ اعتبار علم اجتماع المعرفة اسم مرادف للابستمولوجيا ، ذلك ان الاول اشمل من الثاني ويلقي على نفسه مهمة الاحاطة بجميع المعارف والعلوم المعروفة عند البشر ، وهو لا يطرح نفسه على انه (حديث حول العلم) بل محاولة لتفسير الاسس الاجتماعية والبنيوية للمعارف ككل او لمعرفة محددة ، وذلك انطلاقا من تقنيات واساليب البحث الاجتماعي (سوسيولوجيا الثقافة ، د .عبد الغني عماد، ص**326** –ص**327**) .

ان لكل مصدر من مصادر المعرفة مجاله الخاص الذي لا يمكن استبداله بغيره ، وبالتالي سيكون من الخطأ الاقتصار في تحصيل المعرفة على مصدر واحد فقط ، لان ذلك سيؤدي الى معرفة منقوصة ، والصحيح ان هذه المصادر تتكامل جميعا فيما بينها ، في سبيل الوصول الى معرفة متكاملة ، هذا عن امكان المعرفة ومصدرها ، اما عن طبيعتها : فيمكن التمييز في ذلك بين مذهبين : يذهب احدهما الى رد الوجود كله الى الفكر ، ويرى ان المعرفة ذات طبيعة عقلية او روحية ، وهو المذهب المثالي ، وينكر الاخر امكانية ارجاع الوجود الى الفكر ، او تعليق المعرفة على العقل ، ويرى ان للكون وجودا

مستقلا عن ادراكها له ، ويرى ان للكون وجودا مستقلا عن ادراكها له ، وان المعرفة في طبيعتها واقعية لا تتوقف على عقل عاقل ، ولا معرفة عارف ، وهذا هو المذهب الواقعي ، وقد ظهر المذهب المثالي في عدة صور ، من اهمها : المثالية المفارقة عند افلاطون ، والمثالية الذاتية عند باركلي ، والمثالية النقدية عند كانت ، والمثالية المطلقة عند هيجل كما ظهر المذهب الواقعي في اشكال مختلفة ، منها : الواقعية الساذجة ، الواقعية الجديدة ، والواقعية النقدية ، ولكن : هل هذه المذاهب المختلفة في المعرفة تعبر فقط عن افكار اصحابها واتجاهاتهم الفلسفية ، ام انها تعبر ايضا عن المعرفة ذاتها ، باعتبارها ظاهرة اجتماعية يمكن النظر اليها في اطار المجتمع ؟ ، من المؤكد ان المعرفة – في جانب منها – معرفة خاصة وفردية وذاتية بالضرورة ، وهذا يفسر الاهتمام الشديد بنظرية المعرفة في مجال الفلسفة ، ولكن المعرفة من ناحية اخرى ، هي اداة التواصل الاجتماعي ، ووسيلة الاتصال في المجتمع الانساني ، وهذا التواصل والاتصال يجعل من المعرفة مسألة اجتماعية بالضرورة فالمعرفة لا تكتسب معناها الا باتفاق الناس على ذلك المعنى ، ولا تحدد حقيقتها الا باشتراك الناس في وضع المعايير ، التي يتم من خلالها الحكم على حقيقة تلك المعرفة ، وهذا يفسر الاهتمام الشديد بنظرية المعرفة في اطار المجتمع (نظرية المعرفة ، عادل السكري ، ص67 –ص68) .

ذكر الدكتور عبد الرزاق مسلم الماجد ان نظرية المعرفة هي عبارة عن عملية انعكاس معقدة في وعي الإنسان تتم على عدة مراحل : تبدأ من التأمل الحي للظواهر والاشياء وتنتقل الى التفكير المجرد ومن هذا الى التطبيق فالاحساسات والتصورات – وهي ما يدعى بالتأمل المباشر الحي – تشكل نقطة الانطلاق في عملية المعرفة ، والمعرفة في مرحلتها الاولى لا تقدم سوى صور للاشياء الجزئية (المنفردة) اذ ان الاحساسات والتصورات ليست قادرة بحد ذاتها على عكس العلاقة الجوهرية الداخلية بين الاشياء والظواهر ، ان هدف المعرفة الذي يتلخص في اكتشاف القوانين الموضوعية للطبيعة والمجتمع لا يتحقق الا عن طريق التفكير المجرد – وهو المرحلة الثانية في عملية المعرفة ، وفي هذه المرحلة ينصرف الفكر عن كل ما هو عارض وغير جوهري الى الغوص في جوهر الاشياء والظواهر مع ما تقدمه اليه الاحساسات من معطيات وتظهر نتائج التعميم على شكل مفاهيم ، هذا ويجب النظر الى مرحلتي المعرفة السابقتي الذكر في وحدتهما وفي تحول احداهما الى الاخرى ، ويشكل التطبيق الاساس الذي تقوم عليه عملية المعرفة كلها والمقياس الذي تحدد بواسطته صحة المعارف التي يتوصل اليها الإنسان ، فالانسان اثناء نشاطه العلمي يتعرف على العالم المحيط به ويؤثر فيه – كما ان امتحان صحة المعارف بالتطبيق يعتبر أعلى مراحل عملية المعرفة او اعلى مراحل انعكاس قوانين العالم في دماغ الإنسان . وفي التطبيق فقط يمكن للانسان ان يتفحص الحقيقة التي توصل إليها تفكيره **(مذاهب ومفاهيم في الفلسفة والاجتماع ، ص117 – ص118) .**

يعرض زكي الميلاد اشكالية ثم يجيب عليها وهي : كيف نصل الى صياغة مشروع حضاري اسلامي معاصر؟ ثم اجاب بقوله : لا بد من القول : ان المشروع الحضاري الاسلامي ليس مشروعا ناجزا وجاهزا ، وحتى نصل الى صياغة مثل هذا المشروع ، نحتاج الى انجاز المهمات الفكرية الاتية :

اولا : تحديد الموقف المعرفي من التراث ، وهنا نحتاج الى منهجية قوامها النقد والفحص والكشف ، لتمييز الجوانب الحية في تراثنا من الجوانب الميتة ، والجوانب المعقولة من الجوانب اللامعقولة ، لان كل نهضة حضارية انما تنطلق من رؤية صحيحة لتراثها .

ثانيا : تحديد الموقف المعرفي من التراث الإنساني بصورة عامة ، ومن الغرب بصورة خاصة ، وهذا يتطلب منهجية علمية نقدية واستكشافية في قراءة الغرب وتجربته الحضارية وتراثه الفكري والفلسفي ، للتخلص من تبعية ورهبته وهيمنته .

ثالثا : استكشاف الدور العلمي والحضاري في المجال الإسلامي ، ودور الإسلام في بناء الحضارة الانسانية ، واسهام العلماء المسلمين في اكتشاف المعارف والعلوم ، استظهار ذلك كله .

رابعا : التركيز على قيمة العقل والعلم في الإسلام ، فهو الدين الذي بدأ بآية (اقرأ) ، وجعل العلم فريضة ، والتفكير عبادة ، وجعل العقل حجة ودليلا وبرهانا ، ورفع منزلة العلماء (قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لا يَعْلَمُونَ) ، وقوله تعالى (يَرْفَعْ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ) ، ومناهجها وأساليبها وخططها وتطوير ذلك كله وتحديثه ومضاعفة الاهتمام بالبحث العلمي .

خامسا : التقدم باتجاه إسلامية المعرفة ، وإصلاح مناهج الفكر الإسلامي ، والتأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية والإنسانية ، وهذه المهمة هي المهمة التي نهض لأجلها بكفاءة المعهد العالمي للفكر الإسلامي (المسألة الحضارية ص**187** – ص**188**) .

وذكر زكي الميلاد أيضا عن إسلامية المعرفة : حينما اقترب بعض المثقفين الإسلاميين الأكاديميين من العلوم الاجتماعية والإنسانية التي كانت حقلا عند البعض في دراساتهم وتخصصاتهم اكتشفوا أهمية هذه العلوم في تطوير المجتمع وانمائه وتجديده والتقدم به كما اكتشفوا ما هو اخطر من ذلك وهو غربة الفكر الإسلامي عن هذه العلوم التي تهيمن عليها الثقافات الأوربية وتقدمها على إنها علوم إنسانية عالمية ، وان الغرب بهيمنته على هذه العلوم الحيوية يقوم بأخطر أدواره الثقافية بعد إن أصبحت هذه العلوم مناهج في التعليم العالي والتخصص الأكاديمي ، فوجد هؤلاء إن من الضروري اقتحام هذا الحقل بالتمكن أولا من هذه العلوم واستيعابها ، ومحاولة اكتشاف ما عندنا من تراث إسلامي على علاقة مباشرة بهذه العلوم ، وإبراز المعارف الإسلامية من المصادر الإسلامية القران والسنة ، في موضوعات هذه العلوم ، وكان من المهم هذا الالتفات الذي تطور فيما بعد إلى جهد معرفي على درجة كبيرة من الأهمية ، خصوصا الجهد الذي نهض به (المعهد العالمي للفكر

الإسلامي) في واشنطن حيث جعل من إسلامية المعرفة وإصلاح مناهج الفكر الإسلامي قضيته المعرفية الكبرى التي يرتكز حولها أنشطة المعهد من خلال منهجية علمية اسلامية وفي اعتقادي ان من اهم اولويات الاجتهاد والتجديد في نظام المعرفة الاسلامية ، والمنهجية العلمية الاسلامية التجديد في مجالات العلوم الانسانية ، العلوم التي لا نجد لها تأسيسا اسلاميا اصيلا ومعاصرا ، عميقا وعلميا ، في المنهجية العلمية الاسلامية ، المنهجية التي لا تتكامل الا بتأصيل هذه العلوم واستيعابها ومن غير هذا التأصيل فالضعف يظهر واضحا في نظام المعرفة الاسلامية على مستوى النظرية والتطبيق ، من جهة اخرى لقد تاخرنا كثيرا في انجاز هذا العمل ، وظهرت مضاعفات هذا التأخير في التجارب التي كان فيها تنزيل القوانين والقيم على الواقع العملي ، في حين ان الثقافة الاسلامية هي ثقافة العلوم والمجتمع والحضارة ، مع ذلك فإن اعمق نقص في الثقافة عن الاسلاميين هو النقص الواضح في العلوم الاجتماعية الذي سبب ارباكا وخللا في النظام المنهجي والبنية المعرفية الاسلامية ، مع ذلك فإن الحديث عن اسلمة المعرفة لا يزال يقابل باستنكار ، فلا يكاد الإنسان يطرحه في محاضرة او مقالة الا ارتفعت عشرات الاصوات تعترض ، ما للمعرفة والاسلامية ؟ ، فان المعرفة واحدة مهما كان مصدرها ، وهي ملك للبشرية جميعا بمختلف مللها ونحلها ، اتريدون ان تحشروا الاسلام في كل شيء ! والعلوم لا تخرج في حقيقتها عن جهود انسانية تجريبية ، وخبرات افراد ومجتمعات في جوانب الحياة المختلفة تقوم على مناهج علمية محددة ثابتة لا يؤثر فيها دين العالم ولا مذاهبه فماذا يزد الاسلام في هذا ؟ وهو دين مجرد يحدد علاقة الفرد بربه ، ويزكي سلوك الإنسان اما المعرفة فهي موروث انساني مشترك يحمل صفة العالمية والتطور ، وقد تكون الاشكالية التي حالت دون ادراك المطلوب لحقيقة المشروع فيما نعتقد كامنة في العجز عن التفريق بين العلم ومنطلقاته وهدفه وحكمته وقيمه التي اورثها الاستلاب الثقافي ، كما ان هذا الاستنكار لا يفرق بين العلم والثقافة ، بين ما هو حيادي تجريدي جازم وما هو متميز سلوكي متطور ، وهي الفروقات التي بين العلم والثقافة ، بين ما هو حيادي تجريدي جازم ، وما هو متميز سلوكي متطور . وهي الفروقات التي بين العلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية ، وهذا المسار في الفكر الإسلامي المعاصر اخذ اهتمامات متعددة بين من ركز على إسلامية الأدب ، أو إسلامية الاقتصاد ، أو إسلامية علم النفس ، وعلم الاجتماع ، وهكذا في العلوم الإنسانية والاجتماعية الأخرى ، ولا داعي لما يطرحه البعض من حساسية تجاه هذا الربط بين الإسلامية وهذه العلوم إذا التزمت هذه الدراسات بالضوابط العلمية والإحكام المنهجي ، والدراسات التي بحثت في هذا الحقل على قلتها إلا إنها سدت فراغا مهما في منظومة الأفكار الإسلامية **(مجلة ثقافتنا / العدد 27 ، لسنة 1432 / 2011 ، ص88 – ص92) .**

ومن مقاربات الفكر الابستمولوجي الحوار العلمي الذي قام به الشيخ محمد الحسين كاشف الغطاء وإحياء التواصل العلمي بين المثقفين والمفكرين والفقهاء فقد كان الكثير من مؤلفاته ذات

طابع نقدي حواري مثل كتابة المراجعات الريحانية الذي ناقش فيه آراء أمين الريحاني **1876– 1940.** فضلا عن مناقشات أخرى مع الأب انستاس الكرملي **1886-1947** ، وجرجي زيدان **1861-1914** ، والشيخ يوسف الدجوي **1789-1948** ، من مدرسي الجامع الأزهر ، والشيخ جمال الدين ألقاسمي **1866-1914** ، عالم دمشق في عصره ، وغيرهم ، إن لجوء كاشف الغطاء إلى الطابع النقدي – الحواري أو التنافذي مع أمثاله من المثقفين الدينيين وغير الدينيين ، والعاملين في الحقل الفكري والثقافي ، ناجم عن إدراكه الحقيقي بان المنحى الحواري هو احد أهم الآليات التي يلجأ إليها الإصلاحي إذا ما أراد إيصال خطابه إلى المجتمع **(مجلة ثقافتنا / العدد 25 ، لسنة 1431 / 2010 ، ص138) .**

لقد بات على يقين من ان الممارسة النقدية بهدف اضفاء المعقولية لا يمكن ان تتم من دون اللجوء الى الابستمولوجيا الغربية ، والاستفادة من مفاهيمها الاجرائية ، لذلك كان عليه ان يستخدم هذا العلم من اجل تجاوز غياب العقلانية في التعاطي مع التراث ، يشير الى ان العلاقة التي تكمن بين الابستمولوجيا والتراث في مؤلفاته يجب ان تفهم لا كتخطيط تم وضعه مسبقا ، انما (كمشروع يجب ان يتحقق) ، انه يرى ان الدراسات الابستمولوجية هي في اساس دراسات نقدية ، اذ ان الفكر الابستمولوجي هو فكر نقدي يرتكز في معظمه على نقد العلم في سبيل الكشف عن(مسبقات) الفكر العلمي وعن آلياته فالابستمولوجيا هي مراقبة الفكر العلمي لنفسه بأستمرار، وبذلك فالدراسات الابستمولوجية تمكن الإنسان ، ونحن خاصة ، من الروح النقدية ، من هذا الذي ندعوه بالعقلانية ، يظهر هنا جليا تأثر الجابري بالمنهج العلمي واصراره على الاستفادة من الابستمولوجيا في مجال يفتقر الى الموضوعية والروح النقدية انه يشدد على دراسة الفكر العلمي وتاريخه بشكل خاص ، والابستمولوجيا بما تقدمه يمكن ان تكون افضل وسيلة لتحقيق المشروع النقدي ، لان الجانب الايديولوجي فيها غير فاعل بشكل قوي ، من هنا ان غياب الايديولوجيا ، ولو غيابا نسبيا ، في الابستمولوجيا ، يفسح المجال امام مختلف الاوساط العربية للتعامل معها ، لذلك يصبح من الممكن تعميم الروح النقدية من خلالها اكثر من اي شيء اخر ، نود ان نتوقف في هذا السياق عند خلاصة اوردها الجابري حول طبيعة البحث الابستمولوجي مشيرا الى الصيغة الايديولوجية التي يمكن ان يتضمنها هذا النمط من البحث فيقول : ان الابستمولوجيا تدرس وتنقد وعي الإنسان بالعالم – بما فيه هو نفسه – وعيه المؤسس على اكبر قدر ممكن من الموضوعية ، ولكن الخاضع ، في الوقت ذاته ، لتاريخية الإنسان كفرد في مجتمع ، الشيء الذي يجعل وعيه انعكاسا ايديولوجيا لواقعه العام ، ومن هنا تلك الصيغة الايديولوجية التي لا بد ان يتضمنها ، صراحة او ضمنا ، كل بحث ابستمولوجي ، لقد اختار ممارسة النقد الابستمولوجي لكي يتفحص اسس المعرفة العلمية التي تنتجها العلوم الرياضية والطبيعية من جهة ، والتي تنتجها العلوم الاخرى التي لم تتوصل بعد الى دقة تلك العلوم من جهة اخرى لقد استبعد عن منهجه البحث الانثروبولوجي لكي يركز اهتمامه على الثقافة العالمة فقط ، لانه يريد ان

يكشف عن الاليات والمفاهيم التي تعتمدها هذه الثقافة في عملية انتاج المعرفة ونقدها ، انه بمعنى اخر يريد ان يبرز مجموعة (قواعد اللعب) التي تستخدمها الثقافة العالمة عندما تقوم بأنتاج المعرفة لذلك نجده قد اهتم بالعقل العربي المحصور انتاجه ضمن النصوص المدونة ، وصنفه الى ثلاثة نظم معرفية : (القياس البياني والمماثلة العرفانية والقياس البرهاني) ، انه يحاول كما هو واضح ، ان يدخل النقد الى الاوساط المثقفة العربية من دون تشنج واحداث ضجيج ، وذلك عن طريق تبني الابستمولوجيا كمنهج سلمي يقي مستخدمه شر الصراع الايديولوجي الذي يرتدي غالبا وشاحا لا عقلانيا ، من هنا اهمية الابستمولوجيا التي تجنب الباحث (مهاجمة اللاعقلانية في عقر دارها) ناقلة الصراع الى الساحة العقلية ، يعتبر ان نقد الفكر اللا عقلاني في مسبقاته وفرضياته غالبا ما يؤدي الى التنبيه على رد الفعل ، والى نشر الحوار ما بين العقل واللا عقل ، عندها ستكون الغلبة للا عقل ، لانه هو الاقوى في ارضه ، لهذا السبب اصر الجابري على الابستمولوجيا لانها تنقل الحوار الى الدائرة العقلانية ، فيتم عند ذاك نشر العقلانية عن طريق نقدها ، ونقد اولئك الذين انتجوا الفكر العقلاني ، او يدعون انتاجه ، لذلك ان الاستفاد من الابستمولوجيا يمكن ان تكون كبيرة في التعامل مع التراث ودراسته نقديا ، فهي تكسب الباحث الروح النقدية الضرورية ، وتعطيه الخبرة اللازمة بواسطة الممارسة النقدية للعلم ولتاريخه ، كما انها تسلحه بمفاهيم وادوات بإمكانه توظيفها في حقل التراث ، لكن سرعان ما يشير الجابري في هذا السياق الى ضرورة احترام المجال الذي توظف فيه كل هذه الادوات والمفاهيم وعدم تحميلها اكثر مما تستطيع ، فالابستمولوجيا نفسها لا تسمح بذلك ، يجب ان يكون التوظيف واعيا ، والنقد موضوعيا لكي يتم التوصل الى نتائج ملموسة على صعيد المشروع النقدي ككل ، يركز في هذا الصدد على ضرورة التمييز في مجال الابستمولوجيا بين امرين :

- **الامر الاول :** يجب ان يميز الباحث بين الابستمولوجيا الوضعية والابستمولوجيا العقلانية ، لقد عرفت الابستمولوجيا المعاصرة اتجاهات وضعية عديدة تنكر بالأساس أهمية التاريخ والتراث وتحصر اهتمامها فقط بما هو تجريبي في الإطار العياني لا غير ، لذلك يرى الجابري إن الابستمولوجيا الوضعية لا تنفع في مجال البحث في تجديد العقل العربي من خلال الممارسة النقدية ، اما الابستمولوجيا العقلانية التي ترتكز على الاتجاهات العقلانية فهي تفيد في هذا المجال حتى في منحاها المثالي البحت .

- **الامر الثاني :** يجب ان يميز الباحث بين سوسيولوجيا المعرفة والابستمولوجيا فإن لكل معرفة مضمونا قد نوافق عليه او لا ، اما ان تكون هذه المعرفة تقوم بدور ايجابي او سلبي مؤثرة في المجتمع وفي حركة التاريخ ، فهذا شيء مختلف تماما ، يريد الجابري ان يفرق بين تفسير التاريخ وبين عملية نقد المعرفة بالتاريخ ، ان سوسيولوجيا المعرفة تقع في الناحية الاخرى من الابستمولوجيا ، انها تتمحور حول تفسير الابستمولوجي بالمجتمعي ، بينما ترتكز الابستمولوجيا على تفسير الابستمولوجي بالعلمي ، اي بالعقل ، لذلك فهو يصر

على الفصل بين تفسير التاريخ من اجل تغيير ما هو موجود أو من اجل المحافظة عليه ، وبين النقد الابستمولوجي للمعرفة ، ففي النقد الابستمولوجي نحن نغض النظر عن مبررات النص او المعنى او المبادئ . . . . الخ ، تجدر الإشارة هنا إلى إن الجابري لم يهتم بالابستمولوجيا كعلم ، ولم يجعلها محورا في أبحاثه ، لكنه انشغل بمكتسباتها ومنجزاتها محاولا أن يوظفها في مجال دراسة التراث ، إن عملية التوظيف هذه لم تكن قسرية ، ولم توجهها (موضة) ما ، بحسب تعبيره لكنها توظيف إجرائي يبغي الاستفادة إلى أقصى حد ، آخذا بالاعتبار طبيعة الموضوع فهو حريص على تجنب الوقوع في إغراءات المفاهيم الجاهزة ، من هنا وجد ضرورة التوقف عند مسألة (تبيئة المفاهيم) التي تعترض الباحث ، وكيفية الانفتاح على مكتسبات علوم الإنسان ، مع المحافظة على الموضوع الذي هو تراث عند الجابري ، إننا نجده يميز بين الدرس الابستمولوجي وبين التوظيف الابستمولوجي ، إن الابستمولوجيا كعلم معاصر تهتم بالمعرفة العلمية ، لكن بالنسبة إليه ليس من الضروري أن تنحصر المعرفة العلمية بالعلوم الطبيعية والرياضية فقط ، إذ إن كل معرفة بإمكانها أن تتصف بهذا الوصف ولو بدرجات متفاوتة ، فالعلوم نفسها مرتبة ايضا وفقا لدرجات معينة من الوصف العلمي ، ان كل معرفة ، بامكانها ان تحوز على الوصف العلمي ، يجوز ان تسمى علما او تعامل على اساس ذلك ، كما يمكن أيضا أن تؤول الى حد ما الى توظيف ابستمولوجي ، لذا يجوز ان تصبح هذه المعرفة ميدانا لانتاج مفاهيم ، ورؤى جديدة قد لا تتوفر في العلوم الحقة التي هي موضوع الدرس الابستمولوجي بالمعنى الضيق للكلمة ، وإذا هناك فرق بين الدرس الابستمولوجي وتوظيف الابستمولوجيا ، الدرس الابستمولوجي هو أن ندرس الابستمولوجيا وان نحاول ان نقيم منها علما كما يفعل مثلا بياجي **(piaget)** وكما يفعل آخرون ، أما توظيفها فهو أمر عملي تطبيقي محض ، يحاول الجابري من خلال هذا التمييز بين الابستمولوجيا ، كعلم قائم بذاته في الفكر العربي وبين توظيف هذا العلم في حقول معرفية غير العلوم الطبيعية والرياضية ، الاشارة الى ان الابستمولوجيا ليست هي الهدف الاساس انما الاستفادة من بعض المفاهيم التي استلها من باشلار **(bachelard)** او بياجي **(paiaget)** في ابحاثه داخل الدائرة التراثية ، الاهتمام بالتراث هو الاهم بالنسبة اليه ، لذلك نجد ان الانشغال بالتراث هو الذي استحوذ على مسيرة الجابري الفكرية ، اما الابستمولوجيا بحد ذاتها فقد اكتفى بتوظيف مفاهيمها توظيفا اجرائيا عندما درس العقل العربي في تكوينه وبنيته ، كذلك عند بحثه في العقل السياسي والعقل الاخلاقي العربي ، فهو يعتبر ان سائر نظريات علماء الابستمولوجيا ، وانجازات العلوم الاخرى ليس من الضروري استخدامها في كل بحث وكل قراءة بشكل عشوائي ، ان الكلمات والمفاهيم والنظريات التي تنتمي الى السيكلوجيا ، او الاتنوغرافيا او علم النفس ، او التحليل النفسي . . . الخ ، هذه كلها معطيات يجب ان نوظفها لا كعلوم ، بل ينبغي ان نوظفها على شكل ما تبقى في ذهننا من خلال معرفتنا لها ، اذا امتلكنا هذا الذي تبقى ، واصبح لدينا مهضوما ، وصار ملكا لنا ، فإننا حينئذ نستعمله بصورة عفوية وفي الغالب بكيفية مبدعة ،

يشدد مفكرنا على اهمية الابداع في عملية توظيف المفاهيم المستلة من الابستمولوجيا او من علوم الإنسان ، لذلك من الضروري بالنسبة اليه عندما يضطر الى ان يأخذ منهجا ما ، او مفهوما محددا ، ان يضفي عليه طابعا خاصا ذاتيا او لونا مختلفا ، حتى ولو تم ذلك بينه وبين نفسه فقط ، يشير في هذا المجال خلال حواره مع بعض المفكرين قائلا : وفي الحقيقة انا لا انزعج لشيء اكثر من انزعاجي من اللحظة التي اجد نفسي فيها استعمل مفهوما في ميداني بنفس المعنى الذي استعمله فيه صاحبه في ميدان اخر حينئذ انني اشرب واكل بملعقة ليست لي ، ليست هي الملعقة التي تلائم عادتي في الاكل والشرب ، نجد ان الجابري منشغل بهاجس الوفاء لموضوعه والاخلاص لطبيعة التراث ، فهو يختار التقيد بأبعاده ، لا يريد ان يتعدى حدود تراثه ولا ان يعتدي عليه ، لذلك اهتم بـ(تبيئة المفاهيم) لكي لا تسيء الى هذا التراث ولتؤدي مهمتها بنجاح . ان هذا الوفاء للتراث لم يمنع الجابري من الانفتاح على الحداثة ومكتسباتها في الغرب ، وهو يصر على ظرورة الاستفادة من المناهج الغربية وما استعانته الابستمولوجيا الا خير دليل على ذلك . يرى في هذا الاطار ، ان ما يدعم توظيفه للابستمولوجيا في غير حقلها العلمي الرسمي ، تلك العلاقة التي اوجدها فوكو(**Foucault**) بين الحفريات والابستمولوجيا والاستفادة منها في ابحاثه ، قبل فوكو كان التوسير (**althusser**) قد وظف مفهوم (القطيعة الابستمولوجية) مثلا عندما قام بدراسة فكر كارل ماركس كذلك استفاد فوكو من باشلار وغيره في الحفريات التي انجزها ، يرى ان (الاركيولوجيا) عند فوكو هي اسلوب في البحث يتعلق بالمجال الابستمولوجي ، اي بكيفية التعاطي مع قطاع معرفي محدد ، لا علاقة له بالرياضيات او بالفيزياء مثلا ، لا بل انه يريد ان يتوقف عند كيفية التعامل مع قطاع معرفي قد لا يهم العلوم كثيرا ، لانه لم يصل بعد الى مستوى العلم المكتمل ، لا يرى اي جدوى من عدم الاستفادة من مكتسبات العلوم الاخرى ، كالابستمولوجيا مثلا ، في البحث ضمن هذا القطاع المعرفي الذي لم يرق بعد الى مصاف العلم الرسمي ، وهو يعتبر ان التراث كله من هذا القبيل ، ولكن بطبيعة الحال يبقى الحافر والمحفور وادوات الحفر هي التي تعطي لونا معينا للنتائج ، وتعطي لونا خاصا حتى لعملية الحفر نفسها ، من هنا يشدد على خصوصية كل فكر ، اذ لا احد مثلا يمكنه ان ينقل منهج فوكو وفكره كما هو الى الثقافة العربية ، الا اذا اراد ان يخرج من اطار الثقافة العربية . كذلك بالنسبة الى كانط (**kant**) الذي حلل العقل الفلسفي الاوربي من خلال منهجه النقدي ، والذي تطرق الى العقل كمفهوم عام لذلك كان من الضروري التوقف عند الخاص ضمن اطار العام ، والاهتمام به ان مختلف الابحاث غالبا ما تدعي العمومية لكن يجب عدم التغاضي عن الخصوصية التي تظهر احيانا لكي تبلور الاساس المخفي ، لذلك عندما اقدم على الاخذ من باشلار او فوكو او غيرهما فهو كان يضع امام عينيه العمل من اجل تحقيق خصوصية العقل العربي ، يمكن ان نسأل في هذا السياق : ما مدى التزام الجابري بخصوصية الثقافة العربية عندما وظف النظريات الابستمولوجية حين قام بدراستها ؟ وبالتالي يمكن ان نبحث في كيفية استخدامه للادوات

المنهجية الموظفة وفي مرجعيتها ، ونذكر بخاصة مفهوم الـ(ابستمه) **(episteme)** او النظام المعرفي الذي استوحاه الجابري من فوكو **(Foucault)** ، من دون ان يحذو حذوه بالتفصيل لانه يريد ان يلتمس لعمله مفاهيمه وتوجيهاته من طبيعة الثقافة العربية ، موضوع بحثه (التراث والمنهج بين اركون والجابري ، نايلة ابي نادر ، ص**256**-ص**259** وص**260**-ص**263**) .

وممن اسهم في البحث عن نظرية المعرفة العلامة الطباطبائي وقد اكد على ان البحث الابستمولوجي (نظرية المعرفة) لا يمكن ان يكون دون البحث الانطلوجي (نظرية الوجود) ، وجراء هذا التأكيد عرض لابحاث العلم في اطار هيكلية منطقية ، حيث بدأ اولا : بالوجود الذهني وحقيقته ، وثانيا : بالعلم (والذي هو وجود خارجي) ، وثالثا : بالتفريق بين العلم والوجود الذهني ، وخلص رابعا : الى طرح محاولة لتحصيل معيار لاقتناص الواقع وكشفه (شرح نهاية الحكمة ، السيد كمال الحيدري ، ص **16**) .

يقول عبد الوهاب المسيري في بحثه أهمية الدرس المعرفي نبدأ بتعريف مصطلح (المعرفي) في مقابل السياسي والاقتصادي والتاريخي . . الخ ، فالمعرفي من أكثر المصطلحات خلافية ، وفي الخطاب الفلسفي العربي ، يكون مصطلح (معرفي) عادة ترجمة لكلمة **(Epistemology)** والابستمولوجيا هي علم دراسة ما نزعم أنه معرفة ، إما عن العالم الخارجي (المادي) أو عن العالم الداخلي (الانساني) وهو علم يدرس (بشكل نقدي) المبادئ والفرضيات والنتائج العلمية ، بهدف بيان أصلها وحدودها ، ومدى شموليتها ، وقيمتها الموضوعية ، ومناهجها ، وصحتها والابستمولوجيا في اللغة الانجليزية : هي بشكل عام نظرية المعرفة التي تتناول العلاقة بين الذات العارفة والموضوع المعروف أما في اللغة الفرنسية ، فهي تعني أساسا نظرية العلوم أو فلسفة العلوم وتاريخها ، وقد سبب اختلاف المعنى بين المعجمين الانجليزي والفرنسي اختلاطا كبيرا في اللغة العربية ، إذ يتخذ كل مؤلف على حدة من معجم غربي معين دون غيره مرجعيته فتظهر الكلمة في اللغة العربية بمدلولين مختلفين وسوف نحاول أن نصل الى تعريف يتجاوز الى حد ما الاختلاط الدلالي ، وفي تصورنا ، فإن الكلمة (المعرفي) بمعناها العريض تعني (الكلي والنهائي) والكلي مقابل الجزئي هو ما ينسب الى الكل ، والكل في اللغة اسم لمجموع أجزاء الشيء ، وكلمة كلي تفيد الشمول والعموم ، وهي لا تعني الكلية بالمعنى الفلسفي ، أي الحقائق التي لا تقع تحت حكم الحواس بل تدرك بالعقل والمنطق وحسب ، وعلى هذا فإن كلمة كلي تشمل كل شيء في جوانبه كافة ، ما يقع منها تحت حكم الحواس وما لا يقع ، أما كلمة نهائي فهي كلمة منسوبة الى نهائي ونهاية الشيء غايته واخر هو أقصى ما يمكن أن يبلغه الشيء فالنهائي يحوي في طياته الغائي ، وعادة ما نضع المستوى المعرفي في مقابل المستوى السياسي والاقتصادي والاجتماعي بل الحضاري ، وهذا المعنى رغم جدته متضمن في كثير من التعريفات كلمة(ابستمولوجيا) والابستمولوجيا بالمعنى الضيق للكلمة ، تتناول موضوعات مثل طبيعة المعرفة ومصادرها ، وإمكانية تحقيقها ومصداقيتها وكيفية التعبير عنها ،

ولكنها تعني أيضا المسلمات الكامنة وراء المعرفة ، وهذا المجال الاخير ينقلنا من المعنى الضيق الى المعنى الواسع ، فالابستمولوجيا تعني أيضا توضيح المقولات القبلية في الفكر الانساني ، ولذا يذهب بعضهم الى أن الميتافيزيقا تنقسم الى : أنطلوجيا وأبستمولوجيا ، وإن كل رؤية للعالم **Wordlview** تحوي داخلها ميتافيزيقا أي انطولوجيا وأبستمولوجيا كما يرى بعضهم أن الابستمولوجيا تعني (رؤية العالم) ، ولتوضيح مفهوم الابستمولوجيا بالمعنى العريض للكلمة ، سنضرب أمثلة ببعض الاشكاليات والقضايا التي وصفت بأنها (إبستمولوجيا) :

1- تورد بعض المعاجم المسألة التالية بأعتبارها مسألة ابستمولوجية ما الفرق بين هذه المفاهيم : العقيدة ، الايمان الرأي ، الخيال ، التفكير ، الفكرة ، المعرفة ، الحقيقة ، الواقع ، الخطأ ، الامكانية ، اليقين؟ .

2- تحاول الابستمولوجيا (حسب أحد التعريفات) أن توضح الفرق بين الثنائيات المتعارضة التالية : المعرفة الذهنية مقابل المعرفة غير الذهنية ، التبرير مقابل الوصف ، القبلية مقابل البعدية ، الضروري مقابل العرضي ، التحليلي مقابل التركيبي ، العارف مقابل المعروف ، المدرك مقابل غير المدرك ، المعرفة المادية مقابل المعرفة الحدسية ، الحقيقي مقابل الوهمي ، الكلي مقابل الجزئي ، اليقين مقابل الشك.

3- من القضايا الاساسية التي وصف بأنها (معرفية) قضية التناقض الاساسي في الحضارة الغربية الحديثة بين النزعة العقلية والنزعة التجريبية .

4- من القضايا الأخرى الاساسية في الحضارة الغربية التي وصف بأنها (أبستمولوجيا) فكرة الجوهر وفكرة الكل ، وهما في رأي البعض فكرتان مرتبطتان تمام الارتباط فالجوهر هو الدعامة الاساسية والثابتة لكل الظواهر وهو الناحية الاولية والكلية في الشيء ، وتعتمد الظواهر على الجوهر لوجودها ولا يعتمد هو على أي شيء اخر لوجوده ومن ثم فإن الجوهر هو الحقيقي وما عداه فهو وهم ، والجوهر هو الباطن والوهم هو الظاهر ، ولا يمكن لشيء أن يوجد دون جوهر ، وبدونه لا يمكن ان يكون على ماهو عليه ، والايمان بفكرة الجوهر يعني الايمان بأن ثمة ثباتا في الواقع وأن هناك كليات ثابتة وراء الجزئيات المتغيرة ، ومن ثم لا يؤمن العدميون السفسطائيون ودعاة ما بعد الحداثة بوجود جوهر فكل شيء متغير وعرضي .

5- قضية الحقيقة هي الأخرى من القضايا التي توصف بأنها ابستمولوجيا ما معيار الحقيقة ؟ وقد كان الفكر الغربي حتى عصر النهضة يؤمن بنظرية التقابل وبأن الحقيقي هو الشيء الذي له ما يناظره في الواقع ، ثم بدأت هذه النظرية في الانحسار تدريجيا لتحل محلها نظرية التماسك ، فالحقيقي هو الشيء المتماسك بشكل عضوي المتسق مع ذاته ، وأخيرا هناك النظرية البراجماتية وهي ترفض كلا من نظريتي التقابل والتماسك وترى ان الحقيقي هو ما ينجح ، أي أن المنظور الوحيد هو دائما منظور اجرائي ، وقضية الحقيقة مثل قضية الجوهر ليست مقصورة على الحقل المعرفي ، وإنما تناقش ايضا على مستوى علم الاخلاق وعلم الجمال وعلى مستوى الانطولوجي ، بل على مستوى تاريخ

الافكار وتاريخ الحضارة وفلسفة التاريخ ، وتبين الامثلة السابقة أن كلمة ابستمولوجي قد يكون لها معنى ضيق مع أنها ذات معنى واسع عريض ، وليس ثمة ما يلزمنا بأن نأخذ بالتعريف الضيق دون التعريف العريض ، وهنا تنشأ مشكلة وهي أن التعريف العريض يتداخل مع الميتافيزيقيا ، فالاسئلة الكلية والنهائية هي ذاتها الاسئلة التي تطرحها الميتافيزيقا ولذا كان من الاجدى أن نتحدث عن الميتافيزيقا ، ولكن هذه الكلمة الميتافيزيقا فقدت مكانتها تماما في اللغة العربية وفي اللغات الاوروبية سواء بين المتخصصين او بين العامة ، وأصبحت مرتبطة في العقول بالخزعبلات والخرافات ، ولذا سنحتفظ بكلمة معرفية ونسقط مرجعيتها الانكليزية نظرية المعرفة ، أو الفرنسية فلسفة العلوم ونرجع بالكلمة الى المعجم العربي حيث تعرف المعرفة بأنها إدراك الشيء على حقيقته يعني ضرورة التجريد للوصول الى المعنى الكلي أو الى النموذج الكامن ، فإن عبارة مثل المستوى المعرفي تعني المستوى الذي يتم فيه ادراك الحقيقة الكلية والنهائية الكامنة وراء ظاهرة أو نص ما ، ويتم ذلك من خلال عملية تجريدية تزيح جانباً التفاصيل التي يراها الباحث غير مهمة ، وتبقى السمات الاصلية الجوهرية للشيء ، والتي تشكل في واقع الامر اجابة النص أو الظاهرة على الاسئلة الكلية والنهائية ، والاسئلة الكبرى او الكلية او النهائية هي أسئلة عما يسمى في النقد الادبي الغربي الموضوعات الكبرى (**Major Themes**) في حياة الإنسان وهي أسئلة تدور حول الإنسان والاله والطبيعة ، ولكن هذه المحاور الثلاثة المترابطة الى درجة انه يمكن من خلال التعمق في دراسة عنصر واحد الوصول الى العنصرين الاخرين ، ويمكن تخليص كل هذه الموضوعات الاساسية في ثلاثة محاور أساسية مع التركيز على الإنسان :

1- علاقة الإنسان بالطبيعة (المادة) وأيهما يسبق الاخر : هل الإنسان جزء لا يتجزأ من الطبيعة المادة ، أم هو جزأ يتجزأ منها وله استقلاله النسبي عنها ؟ هل الإنسان وجود طبيعي مادي محض أم أنه بأبعاد أخرى لا تخضع لعالم الطبيعة المادة ؟ هل يتسم الكون بالثنائية أم تسود فيه الواحدية ؟ هل الإنسان سابق للطبيعة المادة ، متجاوز لها ؟ أم أنها سابقة عليه ، متجاوزة له ؟ .

2- الهدف من الوجود : هل هناك هدف من وجود الإنسان في الكون ؟ هل هناك غرض في الطبيعة أم أنها مجرد حركة دائمة متكررة ، حركة متطورة نحو درجات عليا من النمو والتقدم ، أم حركة خاضعة تماما للمصادفة ؟ ما المبدأ الواحد في الكون وما القوة المحركة له التي تمنحه هدفه وتماسكه وتضفي عليه المعنى؟ هل هو كامن فيه أم متجاوز له ؟ .

3- مشكلة المعيارية : هل هناك معيارية أساسية ؟ ومن أين يستمد الإنسان معياريته : من عقله المادي أم من أسلافه ام من جسده ام من الطبيعة المادة ام من قوى متجاوزة لحركة المادة ؟ وهذه اسئلة مجردة عميقة وحياة الإنسان مهما كانت عادية أو تافهة هي محاولة للإجابة عنها ، وحتى محاولة التهرب منها ورفضها بشكل إجابة فحينما يقول امرؤ القيس (لا صحو اليوم ولا سكر غدا . . اليوم خمر وغدا أمر) فهو في هروبه هذا قد أجاب على الاسئلة الكلية

النهائية ، ولذا فهي تتجلى في فكر الإنسان الواعي وغير الواعي ، وفي أعماله ذات الدلالة العميقة وفي أفعاله التي تبدو تافهة وغير ذات دلالة على الاطلاق ، والمستوى السياسي في التحليل يتوجه لأسئلة سياسية ، كما أن المستوى الاقتصادي يتوجه لأسئلة اقتصادية ، ويحاول أن يجيب عنها بطريقة سياسية واقتصادية محايدة ، لا تصل الى الاسئلة الكلية والنهائية ، فمثلا يمكن لأحد علماء السياسة أن يقول : الازمة السياسية لهذا المجتمع هي في جوهرها أزمة اقتصادية ، ويمكن حلها عن طريق رفع مستوى المعيشة والتنمية السريعة ، فهو يرى أن الازمة السياسية تضرب بجذورها في الوجود الاقتصادي للانسان ، ويتأتى حلها عن طريق اليات اقتصادية ، وقد يتصور هذا العالم السياسي أنه لم يتوجه لأية أسئلة كلية أو نهائية مثل تكوين الإنسان والهدف من وجوده ومعياريته ، ولكن التحليل المعرفي المتعمق يمكنه أن يكشف أن إجابته تفترض إجابة اقتصادية مادية عن هذه الاسئلة الكلية والنهائية ، فالانسان هو جسد ومادة وحسب احتياجاته ودوافعه ومعياريته اقتصاديا ، ومن ثم فإنه حين لا يحقق ذاته اقتصاديا تنشأ الازمة في المجتمع ، ويمكن حلها عن طريق إشباع الرغبات والدوافع الاقتصادية ، وإن كانت هناك دوافع غير أقتصادية فلا شك في أنها ثانوية وهامشية ، ولذا فإن حل أزمة المجتمع لا يتوجه لها ، كما أن عملية رصد المجتمع تستبعدها ، ومن ثم فإن هناك بعدا معرفيا كليا ونهائيا في أي خطاب تحليلي ، مهما بلغ من الحيادية والتجريدية والسطحية والمباشرة ، بعد هذا التعريف المبدئي لما هو معرفي يمكننا أن نحاول استبعاد بعض النشاطات ، بأعتبارها نشاطات غير معرفية وكونها غير معرفية لا يعني بالضرورة أنها غير مهمة ، وإنما يعني أنها تتعامل مع الواقع من خلال مستوى محدد قد يكون سياسيا أو أقتصاديا ، ولكنه مع أهميته ظل بعيدا عن البعد الكلي والنهائي المجرد (رغم أنه له بعده الكلي والنهائي بالضرورة ، يمكن القول ان النشاط الخيري بناء مسجد-مستشفى للفقراء . . . ألخ ، نشاط مهم وحيوي وخيري ولا شك ولكنه ليس بنشاط معرفي ، أي نشاط دعوي الدعوة للإسلام والاخلاق الحميدة ، الحث على التقوى ، الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ليس بنشاط معرفي ، الانخراط في الحركات السياسية الاسلامية أو غير الاسلامية ، تحفيظ النشئ القران ، تفسير القرآن لغويا دون التعرض للثوابت الكلية والنهائية ، كل هذه ولا شك نشاطات إسلامية إنسانية طيبة ، ولكنها لا تضيف الى المعرفة ، فهي لا تشكل نشاطا فكريا او نظريا وهي بالمناسبة لا تدعي لنفسها ذلك وهناك نشاطات اسلامية يصنفها بعضهم على أنها نشاطات معرفية ، وتدعي هي ذلك لنفسها ، ولكنها في واقع الامر ، ليست معرفية بالمعنى الذي طرحناه فهي في عالم الجزئي والمباشر والمتعين ، بعيدة عن الكلي والنهائي والمجرد ، ومن أمثلة ذلك ما يأتي :

أ- هناك من يرى أنه يمكن أن نستورد العلوم الانسانية والطبيعية الغربية ونضعها داخل إطار إسلامي ، عادة ما يأخذ شكل إضافة اية في المقدمة وفي الخاتمة وإضافة بعض الايات في المتن فتصبح المادة المستوردة بذلك اسلامية فكتب الاحياء مثلا يجب أن تبدأ بآية (وَجَعَلْنَا مِنْ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ) وتبدأ كل الدروس بالبسملة وهكذا عملية الاستيراد

هذه لم تصل الى المستوى الكلي والنهائي والمجرد ، وإنما بقيت على مستوى النص المستورد وبعض المبادئ الاسلامية الاخلاقية .

ب- قريب من هذا من يرى ان تنقية العلوم الاجتماعية الغربية من الشوائب هو نشاط معرفي وبناء عليه يمكن استيراد نظريات علم النفس مع استبعاد نظريات فرويد في الجنس ، ويمكن ان نستورد نظريات الادارة ، شريطة أن نستبعد أي حديث عن (الطبيعة) او (المصادفة) وعملية التنقية هذه عملية سطحية لأنها لا تصل بحال الى النماذج المعرفية الكلية والنهائية .

ج- هناك من يرى ان من النشاطات المعرفية التوفيق بين العلم والدين ، وما يسمى الملائمة والمقابلات ، كأن يبحث العالم عن مفهوم مماثل علمي ثم يذهب الى القران والسنة ينقب فيهما عسى ان يعثر على مفهوم مماثل ، ويعلن أن هذا المفهوم العلمي أو ذاك إنما هو في واقع الامر مفهوم إسلامي (الذرة موجودة في القرآن ، وهكذا) ، يتم هذا دون بحث في الثوابت الكلية والنهائية الاسلامية ودون التعرض لثوابت العلم الكلية والنهائية .

د- هناك من يتصور أن رصد إسهامات العلماء المسلمين وممارساتهم هي نشاط معرفي ، وهي ولا شك نشاط محمود ، ولكنه نشاط تاريخي بالدرجة الاولى ، إن لم يحاول أن يبين كيف أن هذه الاسهامات والممارسات تعبر عن الثوابت الكلية والنهائية الاسلامية هـ-لا يختلف عن هذا كثيرا من يكرس جل نشاطه لإثبات أن المسلمين قد سبقوا الغربيين في كذا وكذا ويؤكد فضل المسلمين عليهم ، دون أن يبين الاختلافات (أو نقط التشابه) الجوهرية بين الفريقين ، أي دون أن يتناول موضوعه على المستوى الكلي والنهائي الذي أشرنا إليه . وغني عن القول ان كل هذه النشاطات الفكرية ، التي أسلفنا الاشارة اليها تتفاوت في جودتهاورداءتها وعمقها وسطحيتها بتفاوت القائمين بها ، إلا أنها تشترك في سمة أساسية هي أنها تفتقد الى إسلامية الرؤية المتكاملة (النموذج المعرفي) إذ أنها تنتمي الى السطح او الى الجزء دون الكل ، فالكل الذي يتم استيراده أو دراسته يظل مضبوطا بنماذج دخيلة ، وبثوابت كلية ونهائية (مستمدة عادة من النموذج المعرفي العلماني الشامل) ، ولنضرب مثلا مثيرا على ذلك ، قد يقوم احد الفقهاء بتفسير القران ويبذل قصارى جهده في التوفيق بينه وبين العلم ، ويظن انه قدم بذلك خدمة معرفية للاسلام ، ولكنه يستخدم عادة دون أن يعي نموذجا كامنا فعالا يتضمن اجابات علمانية شاملة على الاسئلة الكلية والنهائية مثل الالتزام بالعلم ، المنفصل عن القيمة ، كقيمة حاكمة ، ومن ثم الالتزام بحاكمية العقل والعلم ومرجعيتهما ، وهذا أمر مختلف عن القيمة الحاكمة الاسلامية ، التي تؤكد أهمية عقل الإنسان ومركزيته في العملية المعرفية ، ولكنها تؤكد أيضا محدوديته ، كما تؤكد أسبقية القيم الاخلاقية والانسانية على العلم الطبيعي ، ولنضرب مثلا اخر على تناول غير المعرفي لهذا المفكر التربوي الاسلامي الذي يقدم مشروعا لإصلاح التعليم ، ولإنجاز ذلك يقترح إطالة الفسحة التي يأخذها التلاميذ حتى يتسنى لهم أداء صلاة الظهر في المدرسة في موعدها ، كما يقترح إيقاف الدراسة كلما حان موعد إقامة الصلاة وهذه مطالب في غاية النبل ، ولكنها لا علاقة لها بالمستوى

المعرفي (الكلي والنهائي) إذ يظل السؤال المطروح هو : ماذا عن مضمون الدراسة قبل الصلاة وبعدها ؟ ماذا عن منهج الدراسة ككل ، ومجموعة النماذج والقيم الحاكمة فيها ؟ وبعد أن يؤدي الطلبة الصلاة ، هل سيذهبون الى أستاذ يحدثهم عن حتمية تقدم العلوم ، ويبين لهم ان العلم قد حقق هذا التقدم لأنه نشاط محايد مجرد من الاخلاق ينظر الى العالم بأعتباره كما محضا ، أم أنه سيستخدم نموذجا إسلاميا ؟ أما مثلنا الثالث فهو هذا الفكر الاقتصادي المسلم الذي يبذل جل وقته لإثبات أن الربا حلال ، أو يحاول أن يخرج بتوليفة إسلامية تجعل من الممكن إنشاء نظام مصرفي إسلامي داخل منظومة اقتصادية جاهزة ، أتت من الغرب ، مبنية على التنافس والصراع ورؤية العالم بشكل دارويني ، بأعتباره غاية كاملة لا ترحم فيها وقد يطرح هذا المفكر شعار زيادة الانتاج كمثل أعلى ، دون أن يتحدث عن الضوابط الاخلاقية للإنتاج ، والقيم السابقة للانتاج ، والهدف من الانتاج ، ففي المنظور الاسلامي انتاج السلع لا يمكن ان يكون قيمة في ذاته ، هذا المفكر يقدم معرفة اسلامية جديدة لأنه لم يقم بالتجريد ، واكتفى باستيراد الافكار الجاهزة والمحكومة بنماذج أخرى من الخارج ، أي خارج المنظومة الاسلامية ، ولم يتعامل مع الثوابت الكلية والنهائية ، ولم يخضع القيم الحاكمة في النموذج الاقتصادي العلماني الشامل للتحليل والنقد ، ولم يتساءل عن قيم مثل المنفعة وزيادة الاستهلاك ومدى جدواها ومدى إسهامها في تحقيق جوهر الإنسان ، إن المعرفة في جوهرها هي تجريد نموذج من النص المقدس (الكلي) يساعدنا على تفسير جزئي في إطار الكلي وعلى الحكم عليه والمسافة التي تفصل القرآن عن الواقع هي مجال الجهد المعرفي وهي الدعوة الالهية للاجتهاد ، بدلا من هذا يتصور القائلون بتطابق القران والواقع ، أن المعرفة هي التنقيب في الكتاب والسنة عن المعلومات والمفاهيم الجاهزة دون إعمال فكرة وثمة نزعة رجعية كامنة في هذا الموقف ، إذ إنه يجعل الواقع بأعتباره إحدى النقط المرجعية فهو مرادف للقران بدلا من أن يكون العقل المسلم عقلا مجتهدا ، يحاكم الواقع والمعطى الجزئي من منظور الكلي القراني ، وهذا الموقف الحرفي الذي يؤدي الى فرض الاجتهاد ورفض إعمال العقل ورفض التجريد من أجل الوصول الى الكليات الكامنة قد شجع بعض المواقف الفقهية التي اكتفت في كثير من الاحيان بإصدار الاحكام التي تناسب المواقف المختلفة ، ولم يتأمل أصحابها في القرآن والسنة ثم في التراث الفقهي ككل ، لترتيب هذه الاحكام ترتيبا هرميا ليستخلصوا منهما نموذجا ، يمكن توليد الاحكام منه وتحديد معنى المفردات المختلفة من خلاله ، ويبدو أن هذه سمة عامة في الحضارة العربية الاسلامية ، ولعل هذا يعود الى أنها حضارة انتجت تراثا حضاريا ثريا ، ولكنها اجهضت عن طريق الضربة التترية ثم الصليبية فتشرنقت دفاعا عن الذات ، ولم تتأمل في تراثها ولم تستخرج منه النماذج المعرفية الخاصة بها ، ولذا ظلت الاحكام أحكاما جزئية (رغم وجود الاطار الكامل كامنا فيها) ، وظلت المصطلحات مصطلحات متفرقة لم يتم الربط بينها ، وظلت المقولات التحليلية غير واضحة ، ولا تتمتع بقدر من التجريد يزيد من مقدرتها التفسيرية ، ويجعلها قابلة للتشغيل ، كما أن

عمليات التغريب والعلمنة جعلت الكثيرين يفزعون ويطالبون بالتمسك بكتاب الله وعدم الابتعاد عنه ، وهم يتصورون أن التمسك يعني الارتباط بحرفية النص والاقتراب الشديد منه ، وأن عملية التجريد هي في جوهرها عملية ابتعاد وتأويل ، وقد عطل كل هذا ، الانطلاقة المعرفية الاجتهادية المطلوبة في كل عصر ونحن نذهب الى ان القران هو نص متسام للاسباب التالية :

أ- القرآن هو النص المقدس المليء بالمعاني الذي يتعامل مع الكليات تاركا لنا جزئيات الواقع ، ووجود هذه المسافة بين الكليات والجزئيات هي التي تشكل مجال تفاعل الإنسان المخلوق مع خالقه ، وهكذا فهي مجال حريته ومسؤوليته .

ب- العقل الانساني عاجز عن الاحاطة بكل معاني القرآن دفعة واحدة حتى على دفعات ، ولذا فثمة مسافات نتيجة هذا العجز ، ويجب ان نتذكر دائما ان القرآن مطلق ، هو كلام الله ، وان العقل محدود ونسبي ، ولا بد أن يعجز العقل النسبي المتناهي عن الاحاطة بالمطلق اللامتناهي وهذه الخاصية تجعل القرآن ذا مقدرة توليدية لا متناهية ، تولد معارف صالحة لكل زمان ومكان ، دون أن تسقط في النسبية ، إذ تظل المطلقات الكلية هي التي تشكل إطار المعرفة المتجددة المولدة من النص ، بعد أن استبعدنا بعض المحاولات السطحية او الجزئية او المعادية للاجتهاد يمكننا ان نعرف الان النشاط المعرفي الاسلامي ، وهو تصورنا التوصل الى مقولات تحليلية تستند الى النموذج الاسلامي ، وذات مقدرة تفسيرية عالية ، هذه المقولات على علاقة ولا شك بالمنظومة الاخلاقية الاسلامية ، ولكنها علاقة غير مباشرة ، فالنشاط الدعوي كما أسلفنا ليس نشاطا معرفيا فهو نشاط أخلاقي ، ولكنه مع هذا يستند الى أرضية معرفية (غير واعية) فالداعية يدرك منطلقات نموذجه المعرفي والاجابة الاسلامية على الاسئلة الكلية ، ومنطلقات الاخر إجابة نموذجية على الاسئلة الكلية ، فلا بد أن يعرف الداعية المسلم رؤية الاخر للآله و للارض وللذات ، وكيف يدرك الزمان والاخرة ، وكيف يرى ، الدوافع الانسانية الاخلاقية ، وعليه ايضا ان يعرف كيف يمكنه ان يقنع الاخر بإحلال الاجابات الاسلامية على الاسئلة الكلية والنهائية محل ما يؤمن به ، وما تم هنا هو عملية مركبة ، وبدأت بدراسة القران والسنة والتفسيرات المختلفة ، وتم تجريد نموذج اسلامي منه يتضمن القيم الحاكمة الاسلامية الاجابة على الاسئلة الكلية والنهائية ومقولات تحليلية ذات مقدرة تفسيرية ثم تمت دراسة نصوص الاخر المقدسة ودوافعه وتم التوصل الى النموذج المعرفي الذي يتحكم في سلوكه ويفسر واقعه ثم استخدم النموذج الاسلامي لتفكيك هذا الواقع ولأكتشاف نقائضه ومواطن الضعف فيه ، ثم قدمت إجابات اسلامية على الاسئلة الكلية والنهائية ، تسد هذا النقص وتطرح أمام المدعو رؤية أكثر إنسانية وتركيبا ، فعملية الدعوة هي انتقال من الخاص الى العام ، ومن العام الى الخاص ، ومن الجزء الى الكل ومن الكل الى جزء ، ولنأخذ مثلا اخر وهو بناء مسجد لإقامة الصلاة ، هذا فعل خير وقرار إقامته هو فعل أخلاقي ، وقرار تجميله هو رؤية جمالية ، وقرار استخدامه ركيزة سياسية هو فعل سياسي ولكن حينما نحلل البنية المعمارية للمساجد ، فإننا نكون قد وصلنا الى

عالم النماذج والتجريد ، في إطار الحاكمة والاجابة على الاسئلة الكلية ، فالإله حسب الرؤية الاسلامية هو المركز غير المنظور للكون يمنحه التماسك دون أن يحل فيه ، على عكس مفهوم الآله في المسيحية حيث يتجسد الآله ، ينعكس هذان التصوران في معمار الكنيسة في مقابل معمار المسجد ، فالأيقونة رمز التجسد في المسيحية ، هي أيضا المركز في الكنيسة ، ولذا حينما يدخل إنسان كاتدرائية ، يجد ممرا طويلا يؤدي الى هيكل الكنيسة ، حيث توجد الايقونات او تمثال العذراء والمسيح ، الذي يصبح مركز الرؤية ، أما في المسجد فعادة يكون الاتجاه نحو التشتيت وعدم التركيز على مركز ، وحينما نصل الى المحراب نجده بسيطا في الزخرفة أو نجد زخرفته هندسية حتى تتشتت الرؤية ولا يسقط الرأي في أي تجسد ، وإنما يفكر في المركز غير المنظور ، الذي لا تحده حدود ، وما تم هنا هو عملية معرفية مزدوجة تشبه تلك التي تمت في أثناء عملية الدعوة أي تجريد نموذج الاخر وتجريد النموذج الاسلامي ، ثم مقارنة الواحد بالاخر لفهم كليهما ولفهم إجابتهما على أحد الاسئلة الكلية والنهائية ما علاقة الآله بالكون ؟ وما مصدر التماسك ، ويمكن أن نطبق المنهج نفسه على تحليل الصور المجازية في الحضارة العلمانية الشاملة أي الحضارة الغربية الحديثة فصورة مجازية مثل العالم كالساعة التي طرحها نيوتن هي صورة ملائمة تماما للنزعة الربوبية إله يخلق العالم ويضبطه وكأنه ساعة ثم يتركه ليدور من تلقاء نفسه دون تدخل الهي ومن ثم يكفي دراسة سنن الكون ، ويمكن استبعاد الوحي تماما ، فمركز الكون كامن (أو حال) فيه ، ولنأخذ أيضا الصورة المجازية الاساسية في المنظومة العلمانية الشاملة صور (بروميثوس) الذي سرق النار من كبير الآلهة وأعطاها للبشر لكي تبدأ الحضارة البشرية هي صورة تفترض الصراع بين كل الكائنات ، وتفترض وجود الصراع بين الخالق والمخلوق ، على عكس التصور الاسلامي الذي يرى أن الله عز وجل قد علم ادم الاسماء كلها ، والصراع يفترض أن الخالق ليس منزها عن مخلوقاته وإنما هو مساو لهم ، فكأن مركز العالم يوجد داخله ، ويمكن أن نطبق المنهج ذاته على القرآن الكريم ، ولنأخذ الآية الكريمة الخاصة بنور الله : (اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ) ، وبقلب الإنسان : (ثم قست قلوبكم فهي كالحجارة) ، يمكن ان يركز الشارح على جمال الصورتين او على مضمونها الاخلاقي ، وهنا يكون التناول أخلاقيا او جماليا وليس معرفيا ، ولكن يمكن رؤيتهما تعبيرا عن بنية الرؤية الاسلامية للآله كمركز غير منظور ، ومن ثم سنجد عناصر الصورة المجازية ، رغم انها ليست صوراً مجازية تجسيدية ، ومن هنا فإن احتجاج بعض الاصوليين على المجاز بأعتباره كذبا او زيفا ربما ينم على عدم فهم له يلاحظ أن فكرة المركز غير المنظور الذي يمنح العالم التماسك دون أن يحل فيه ، تقف على طرف النقيض من المفهوم المادي للمركز الذي إما أن يوجد في المادة ذاتها في عالم التحديث والحداثة (واحدية صلبة) وإما ألا يوجد على الاطلاق في عالم ما بعد الحداثة سيولة كونية ، وإذا اخذنا الحديثين الشريفين ، حديث المرأة التي دخلت النار بسبب هرة ، لأنها حبستها فلا هي أطعمتها ولا تركتها تأكل من حشاش الارض ، وحديث الرجل

وجد كلبا شديد العطش فنزل البئر وملأ خفه بالماء وسقاه ، فشكر الله صنيعه وغفر له ، فيمكن القول على مستوى تجريدي بسيط مباشر ان الحديثين يوصيان بالرفق بالحيوان (وهذا تفسير وعظي أخلاقي) ، ولكن من خلال عملية تجريد متعلقة يصبح الرجل والمرأة فاعلين ورمز الإنسان الفاعل هو مركز الكون (فالفاعل أعلى من المفعول به) ويصبح الإنسان هو الكائن المستخلف الذي يجب أن يعمر الارض وهذه هي الاجابة الاسلامية عن السؤال الكلي النهائي الخاص بعلاقة الإنسان بالطبيعة ، ويمكن في هذه الحالة ربط هذين الحديثين بالذبح الشرعي على سبيل المثال ويلاحظ ان العملية التجريدية رغم عمقها ، لم تستمر الى ما لا نهاية لتصل الى الثنائيات الرياضية المتعارضة التي تتسم بها كتابات البنويين وعملية التجريد تمت في إطار إسلامي ، ويلاحظ أنه في كل الامثلة السابقة تمت عملية هي في جوهرها عملية تجريد للنموذج في إطار القيم الحاكمة الاسلامية الاجابة التي يقدمها النموذج على الاسئلة الكلية والنهائية ، وأستشفاف الاجابة على الاسئلة الكلية حركة من الخاص الى العام ومن الجزئي الى الكلي ، ثم تطبيق هذا النموذج على حالة بعينها حركة من الكلي الى الجزئي بحيث يكتسب هذا الجزئي الذي يشبه إحدى المفردات الموجودة في المعجم خارج أي سياق ، معنى إسلاميا محددا من خلال تحوله من مجرد جزء مستقل الى جزء من الاجابة الاسلامية على الاسئلة الكلية ، وهذا هو في تصورنا النشاط المعرفي الاسلامي ، ويمكننا أن نتناول موضوعنا الاساسي ، وهو أهمية الدرس المعرفي ويمكن القول إن الدرس المعرفي في كل العصور ، فكل إنسان شاء أم أبى ، يستخدم نماذج معرفية تحوي مسلمات كلية ونهائية ، وذلك في اثناء ابسط عمليات الادراك بوعي أو بدون وعي منه وقد شبه استخدام النماذج باستخدام قواعد النحو او قواعد الهندسة فحينما يتحدث الإنسان لغته ، وحينما يبني بيتا وفي المجتمعات التقليدية خاصة ، فإنه يستخدم قواعد النحو والهندسة دون معرفة سابقة او واعية بهما ، الدرس المعرفي اذن حتمي ومهم هكذا كان دائما ولكن الامور في العصر الحديث زادت تركيبا ومن ثم أصبح الدرس المعرفي أكثر أهمية عن ذي قبل بالنسبة الى كل أعضاء المجتمع ، ولا سيما الاسلاميين وذلك لمركب من الاسباب نورد بعضها فيما يلي :

1- كان النموذج الفقهي (الاسلامي التقليدي) يعيش داخل الحضارة الاسلامية ، يعيش مفرداتها الاسلامية ونحوها الاسلامي ، ولذا كان الفقيه القديم يواجه تحديات ويحاول الاجابة على اسئلة تطرح عليه من داخل الحضارة الاسلامية لا من خارجها ، ولكن أختلفت الآية الان فنحن نترك داخل حيز غير اسلامي ، وداخل تشكيلات حضارية غير إسلامية بما في ذلك البلدان التي تدعي أنها إسلامية ، وواقعنا ليس من صنعنا ومن ثم تطرح علينا قضايا وأسئلة جديدة غير إسلامية.

2- قامت الحضارة الغربية الحديثة (وهي حضارة ذات جاذبية عالية للغاية) باختراقنا واختراق غيرنا ، وقد اخترقنا هذه الحضارة في بداية الامر على المستوى السلوكي ، ثم اخترقنا على المستوى المفاهيمي ومستوى النماذج المعرفية الكلية والنهائية كما اخترقنا هذه الحضارة من خلال سلعها

الحضارية ذات الجاذبية العالية ، وقد ضربنا من قبل بعض الامثلة ، ويمكن أن نضرب مثلين صارخين هما : كارتون توم وجيري وافلام رعاة البقر ، إن درسنا هذه الافلام بطريقة معرفية ، أي من منظور الثوابت الكلية والنهائية سنجد أنها تسودها قيم عالم دارويني صراعي مدمر ولكنه مع هذا تم تغليفه بعناية بالغة بحيث يظهر كما لو كان أحد أشكال التسلية البريئة ! ولذا نجد ان اطفالنا يقبلون على هذه الافلام بل نشجعهم نحن على ذلك ، فنحن نظن أن ليس فيها ما يتنافى مع القيم أو مع الاخلاق الاسلامية مع أنها في واقع الامر تتنافى مع الكليات والثوابت النهائية الاسلامية .

3- تضاعف المعلومات مرة كل خمسة اعوام (حسب بعض الاحصاءات) ولا ندري هل يستوعب الإنسان كل هذه المعرفة ويحولها الى فعل انساني يزيد من سعادته ام ان التراكم المعلوماتي يحاصره ويجهض امكاناته الانسانية ، ويلاحظ ان بعضهم ينادي بضرورة اللحاق بهم ، وكأن هذا هو المثل الاعلى ومنتهى المراد والدرس المعرفي سيعلمنا خطورة ثورة المعلومات على العقل البشري وربما امكننا توظيفها لصالح الإنسان بدلا من أن يوظف الإنسان لصالحها .

4- ظهرت معلومات جديدة تثير الشك بخصوص بعض القضايا الاخلاقية (الاستنساخ ، الاساس الفسيولوجي للشذوذ الجنسي) ، ولا يمكن الاجابة على هذه المعلومات الا من خلال رؤية معرفية اسلامية ثاقبة .

5-ظهر علم اللسانيات وتطورت اليات تحليل النصوص بشكل مذهل في الاعوام الماضية ويحاول المستشرقون والمفكرون ، ممن لا يؤمنون بالاسلام ويحاولون تحطيمه ، أن يفسروا القرآن والحديث بما يترائى لهم ومن خلال نماذجهم المعرفية ، وإن لم تمتلك ناصية علم الآلسنيات وآليات تحليل النص هذه اكتسحنا هؤلاء المفسرون دون أن ندري.

6-ازداد العالم ضيقا وانكماشا بسبب وسائل الاتصال الالكترونية ، كما ظهرت مشاكل ذات طابع عالمي مثل تلوث البيئة والايدز وسباق التسلح ، وكل هذه يتطلب منا ان نقف على أرضية معرفية اسلامية صلبة .

7- أصبح الحوار مسألة حتمية في هذا العالم الصغير ، وقد انعكس هذا بطبيعة الحال على حوار الاديان الذي تزايدت مؤثراته في الاونة الاخيرة ولا بد ان يشارك فيه المسلمون ومشاركتهم بدون ارضية معرفية صلبة يشكل خطورة كبيرة على العقل الاسلامي ، ولذا يجب التحصن بالنموذج المعرفي الاسلامي . 8- شهدت العلوم الانسانية في الغرب انقطاعا كاملا منذ عصر النهضة الغربية فأصبح كل علم مرجعيته ذاته ، فالاقتصاد مرجعيته اقتصادية ، والسياسة مرجعيتها سياسية . . . الخ وهذا يعني في واقع الامر الانفصال الكامل عن فكرة القيمة الشاملة ، أي أن عملية الانفصال الكامل عن فكرة القيمة الشاملة هي في واقع الامر علمنا شاملة وتشئ كامل للمعرفة ، وفرض للنماذج المادية ، وعملية الانقطاع اكتسحت عالمنا الاسلامي أيضا ولذا يمكن القول ان العلوم الانسانية والطبيعة التي تدرس في الجامعات في العالم الاسلامي ، تصدر عن مقولات العلمانية الشاملة المتجاوزة للأخلاق وللإنسان ، ولن يتوافر الوعي الكامل بالقيم الكامنة (أو اللاقيم الكامنة) في

مثل هذه العلوم ، إلا من خلال الادراك العميق للأبعاد الكلية والنهائية الاسلامية .

9- الحضارة العلمانية الشاملة حضارة تفترض تطورا عالميا شاملا قد يكون أحادي المسار **Unilinear** أو متعدد المسارات **Multilinear** ، ولكن مهما كان الامر فهو يؤدي في نهاية الامر وفي التحليل الاخير الى النقطة نفسها في الحضارة الغربية الحديثة التي تصلح لكل زمان ومكان ، وتسديد هذه الحضارة بنماذجها المعرفية ، مراكز بحوث ضخمة واليات بحثية لم يشهد مثلها البشر من قبل ، وفي غياب البعد المعرفي يقبل الجميع عالمية هذه الحضارة وحتميتها ، دون تساؤل أو اجتهاد .

10- هذه الحضارة ليست حضارة غربية كما تدعي فهي دون شك احدى ثمرات التطور الحضاري الغربي ولكنها حضارة معادية للانسان (بما في ذلك الإنسان الغربي نفسه) ، وهي حضارة لا تهاجم رؤية معينة ولا دينا معينا ولا منظومة قيمية معينة ، وإنما تهاجم فكرة الرؤية والدين والقيمة ، فهي تذهب الى أن العالم تعددي بشكل مفرط ، لأنه لا مركز له ولا مطلقات فيه ، كل الامور فيه متساوية ، ومن ثم كل الامور نسبية وهي حضارة تهاجم المقولات القبلية **Apriori** ، التي كانت تضمن وجود الإنسان كائنا مستقلا عن الطبيعة (المادة) لأن المقولات القبلية حتى لو وجدت في عقل الإنسان تفترض انفصاله عن عالم الطبيعة (المادة) هذه الحضارة الجديدة تدعي أنها تجاوزت الفلسفة والميتافيزيقا ، فهي حضارة إما مؤسسة على الحقائق العلمية والتجارب العلمية وإما لا تحتاج لأساس أصلا ، لأن الاساس يفترض المركز ، وقد سميت ما بعد الحداثة (الفلسفة السائدة في الغرب) **Anti-Foundationalism** ، أي ضد التأسيس . 11-رغم كل هذا نجد أن هذه الحضارة داروينية فهي مادية أكثر منها عقلانية ، تقبل الصراع بوصفه قيمة نهائية ، وتجعل من البقاء المادي الهدف الوحيد من الوجود ، وقد تقبل عامة الناس النموذج الدارويني الصراعي دون إدراك منهم ، ولا يمكن توضيح ذلك إلا من خلال الدرس المعرفي . 12- ظهر فكر احتجاجي ثري للغاية في الغرب ، وهذا الفكر يدور حول تعثر الفكر المادي والفكر الوضعي التجريبي والفكر البراجماتي ، ويمكن للمسليمن الاستفادة من هذا الفكر في محاولة تعريف الثوابت الكلية والنهائية الاسلامية ، في مقابل الثوابت العلمانية الشاملة والداروينية المادية . (مجلة اسلامية المعرفة /العدد **20**) .

لا فرق بين نظرية المعرفة والابستيمولوجيا في دائرة المعارف الفلسفية 1967و دائرة المعارف البريطانية 1961 ، وسار على ذلك اساتذة الفلسفة في مصر فهم لم يفرقوا بين لفظتي ابستيمولوجيا و نظرية المعرفة ، و اشار جان بياجيه الى التطابق في اكثر من مؤلف (الابستيمولوجيا في ميدان المعرفة ، كركي، علي حسين ، ص61 ، بيروت شبكة المعارف ، 2010) .

و اذا تقرر ان نظرية المعرفة تتناول كل ما سبق فالى اي مدى تلتقي مع الابستيمولوجيا الغربية ؟ ، تجدر الاشارة ابتداء الى أن الدراسات الابستمولوجية إذ تتناول بالتحليل و النقد نتائج العلوم الطبيعة منها و الانسانية ، كإحدى اهتماماتها الرئيسة ، فانها تعني بذلك نوعاً من (فلسفة العلوم) و بمعنى اوسع فان من

الممكن اعتبار الابستيمولوجيا نوعاً من الفلسفة العامة بوصفها إحدى المباحث الثلاثة للفلسفة : الوجود (Ontology) ، والقيم (Oxeology) ، وكذلك المعرفة (Episetmogy) ، لكن ذلك لا يعني جواز استخدام مصطلح فلسفة المعرفة باعتباره مرادفاً ، لنظرية المعرفة كما ذهب الى ذلك بعض الباحثين ، و حيث ان الاولى تبحث قضية المعرفة بصورة عامة ، في حين ان الثانية تبحث في طبيعتها و مصادرها و إمكان الحصول عليها او حدودها فحسب ، و عليه فإن استخدام المصطلحين على نحو من الترادف مجانبة للصواب ، و توسّع في غير مقامه ، اما معنى الابستمولوجيا (Epistemlogyo) تحديداً فقد عرّفها قاموس و بستر الجديد (**Webster's New**) على انها ادراك المعرفة ، و الحصول عليها كمعرفة سببها ، و دراسة ، مرجعيتها ، و حدودها ، و مدى مصداقيتها ، و هي بهذا المعنى امتداد لنظرية المعرفة في العربية الى اقصى حد ، و من ثم فإن محتوياتها تعطي نظاماً يتعلق بالمعرفة عن المعرفة ، و هذا المجال من الفلسفة هو ما يسمى احيانا بـ (نظرية المعرفة) ، او علم (المعرفة) حسب اصطلاح احد الفلاسفة المعاصرين ، و لعل ذلك من وراء اشتقاقها اللغوي الذي يعني (علم العلوم) او (الدراسة النقدية للعلوم) ، و اذن فان السؤال المنطقي هنا ، هل تطابق الابستيمولوجيا نظرية المعرفة تماماً ؟ ام ثمة اختلاف كلي او جزئي ؟ ولتحديد الاجابة بدقة يمكن تحديد الاراء إزاء هذا المشكل بالقول : انها تنبثق من متابعة اي منهما لأي من اللغتين الانجليزية او الفرنسية ، فالانجليزية ترى التطابق بينهما بحيث تصير الابستيمولوجيا (Epistemolgyo) مرادفة لمصطلح نظرية المعرفة تماماً ، و يبدو ان جميع الذين رأوا التطابق قائماً بين المعنيين ، انما تابعوا المصطلح الانجليزي وحده ، في حين تختلف الابستيمولوجيا عن نظرية المعرفة في الفرنسية ، فالابستيمولوجيا في الفرنسية (Epistemologie) لا تجعل من المعنيين معنى واحداً ، بل تميز بينهما ، وتجعل من الابستيمولوجيا مرادفاً لفلسفة العلوم دون ان تكون طريقته (Methodology) كما يقول (لالاند) (ت 1963م) ، انها تدل على فلسفة العلوم ، لكن بمعنى ادق فهي ليست حقا دراسة المناهج العلمية و التي هي الطرائقية ، و تنتمي الى المنطق ، كما انها ليست توليفاً او ارهاصاً ظنياً بالقوانيين العلمية (على منوال المذهب الوضعي و النشوئي) ، جوهريا المعلومية هي الدرس النقدي لمبادئ مختلف العلوم و فرضيتها و نتائجها ، الرامي الى تحديد اصلها المنطقي ، قيمتها و مداها الموضوعي ، علينا إذن التفريق بين المعلومية و نظرية المعرفة ، على الرغم من كون المعلومية مدخلا لها ، و مساعدها اللازب ، فهي تمتاز عن نظرية المعرفة بانها تدرس المعرفة بالتفصيل ، وبشكل بعدي ، في مختلف العلوم والاغراض ، اكثر منها تدرسها على صعيد وحدة الفكر ، وعلى هذا فاذا شايع بعض الباحثين التفريق بين الابستيمولوجيا وبين نظرية المعرفة فهم انما تابعوا المعنى الفرنسي ، و (لالاند) على وجه الخصوص ، أذن فانها تبدو وفق هذا المعنى متعارضة مع نظرية المعرفة السائدة اليوم نسبياً ، حيث تمثل الابستيمولوجيا مدخلاً لنظرية المعرفة

فقط دون ان تعنى شمول جميع عناصرها ، وعلى الرغم من ان تمييز الابستيمولوجيا عن نظرية المعرفة بكون الاول – في الفرنسية – يعني (فلسفة العلوم) ، الا انه حتى هذا المعنى ايضا يتسم بغموض و عمومية ، اذ كل تفكير في اي علم ، وفي اي جانب من جوانبه سواء في فروضه ، ام مبادئه ، ام قوانينه ، ام نتائجه ، انما هو بشكل او باخر فلسفة لهذا العلم ، ويجدر قبل اختتام الحديث الحديث عن العلاقة بين نظرية المعرفة و الابستيمولوجيا ، ان اشير الى رأيين – في هذا الصدد - ظاهرهما التعارض في اطار المعنى الفرنسي ذاته :

الراي الاول : انه مهما قيل عن وجود خلاف بين نظرية المعرفة والابستيمولوجيا فان اتصالا وثيقاً يربط بينهما من جانب معنى نظرية المعرفة ، (العام) الذي يبحث في طبيعتها و حدودها و امكان الحصول عليها ، و من جانب معنى الابستيمولوجيا الدقيق (الخاص) كمظهر بارز على صعيد التحليل الفلسفي المجرد ، اي ان هناك اتصالا و انفصالا بينهما ، كما ان هناك عمومية اكثر لنظرية المعرفة ، وخصوصية ادق للابستيمولوجيا .

الرأي الثاني : و يبني رأيه على اساس من تميز نظرية المعرفة في جميع المذاهب الفلسفية عن الابستيمولوجيا ، ثم يخلص الى القول : ان الابستيمولوجيا ليست نظرية في المعرفة ، لانها تحاول الا تربط – مثل نظرية المعرفة – بالاهداف العامة لنسق فلسفي ما ، و من جهة ثانية فان الابستيمولوجيا ليست جزء من نظرية المعرفة خاصا بالبحث في المعرفة العملية ، ذلك لأن الاختلاف الاساسي بين نظرية المعرفة والابستيمولوجيا هو ان الابستيمولوجيا لا هدف لها في بناء نظرية خاصة في المعرفة ، و انها تتناول التفكير العلمي في مرحلة تاريخية من مراحل تطوره ، ذلك انها تريد ان تظل على وعي بتاريخه و نسبيته ، لئلا تقع في خطأ التعميم الواهم للنتائج المحصلة .

و صفوة القول ازاء كل ما سبق : ان تجريد الابستيمولوجيا عن نظرية المعرفة بإطلاق مذهب بعيد ، و حصر تفسير الابستيمولوجيا بفلسفة العلوم امر لن يخرجنا من الاشكال و الغموض ، و قد سبق القول بان كل تفكير في اي علم او في جانب من جوانبه انما هو من بصورة ما فلسفة لهذا العلم ، و لذلك فان الرأي القائل : بوجود قدر من الاتصال و قدر من الانفصال بين المصطلحين هو الاقرب الى القبول ، هذا في اطار المعنى الفرنسي للابستيمولوجيا ، اما اذا نظرنا الى الموضوع من منظور اكثر شمولية ، و ذلك حين نستصحب المعنى الانجليزي للمصطلح فان القول بان الابستيمولوجيا لا تخرج في معناها العام عن نظرية المعرفة يكون اكثر دقة ، من منطلق عالمية المعرفية ، و تفاعلها الحضاري ، و نظراً للخلاف القائم بين المصطلحات سواء مصطلح النظرية ام نظرية المعرفة – فضلاً عن الابستيمولوجيا الغربية – فقد دفع ذلك ببعض الباحثين لاتخاذ موقف ظاهره الرفض القاطع لاستخدام مصطلح (نظرية) لوصف القران الكريم ، و من هؤلاء سيد قطب الذي يقول في هذا الصدد : و خطأ – بالقياس الى الاسلام – ان تتبلور العقيدة في صورة نظرية مجردة للدراسة الذهنية المعرفية

الثقافية ، بل خطر اي خطر كذلك ، و قال : يجب ان ندرك خطأ المحاولة و خطرها معاً ، في تحويل العقيدة الاسلامية الحية التي يجب ان تتمثل في واقع تام حي متحرك ، الى (نظرية) **(نظرية المعرفة في القران الكريم وتضميناتها التربوية ،الدكتور احمد محمد حسين الدغشي ، من ص71 – ص 75 دمشق ، دار الفكر/2001)**

الابستيمولوجيا : ثمة مجموعة جد متنوعة من المشكلات الفلسفية ليس بينها رباط وثيق تتعلق بافكار من قبيل المعرفة ، والادراك ، والتيقن ، والتخمين والوقوع في الخطأ ، والتذكر ، و التبين ، والاثبات ، والاستدلال ، والتاكيد ، والتعزيز ، والتساؤل ، والتامل ، و التخيل ، ورؤية الاحلام ، وهلم جرا ، كثيرا ما يسمى هذا الجزء من الفلسفة بـ " نظرية المعرفة " ، او الابستيمولوجيا وهذه الكلمة الاخيرة مشتقة من الكلمة الاغريقية (Episteme) المعرفة او العلم ، و اذا توخينا تمحيص هذا النص بدقة ، و لا نجانب الصواب في ذلك ، اذ ان التمحيص الدقيق هو الشأن المناسب في فهم النص الفلسفي ، نلاحظ هناك من الفلاسفة من يرى ان جميع هذه الفعاليات الذهنية تمثل تجليات مختلفة لوجود واحد موحد ، هو النفس البشرية ، كما ان هناك من مذاهب الفلسفة من يعتبر سائر الفعاليات تجسيداً لقانون واحد و موحد بين هذه الانشطة العليا لعمل القشرة المخية لدماغ الكائن البشري ، و هو " القانون الاشاري الثاني " ، فكيف اصبحت هذه الافكار لا ترتبط برباط وثيق ، يشفع لصاحب الموسوعة المختصرة ان يتبنى رايا فلسفيا مضمرا لم يكشف النقاب عنه لكنه لم يكن كذلك ، وهو يدون موسوعة يختصر فيها اراء الاف الفلاسفة ، عبر تاريخ الفكر البشري المدون ، ولا يصح ان ينطلق من ذلك ، وهو يريد تعريفا اوليا لنظرية المعرفة ، اذ لابد له – في هذه الحالة – من ان يقدم تعريفاً محايداً ، و قد جاء التعريف بالمثال محايداً ، فقد عمدت الموسوعة الى امثلة و حالات للمعرفة يمكن ان تدرسها كل مذاهب الفلسفة على اختلاف اتجاهاتها ، و لكن انّى لشتات الامثلة ، -التي لم تجد الموسوعة اصرة بين مفرداتها – من النظر العام و التصور الشامل ، الذي يستهدفه التعريف عادةً ؟ على ان لا يفوتنا ان نشير الى الخلط بين مصطلح علم النفس الحديث و الفلسفة في امثلة الموسوعة ، اما الدكتور بدوي فيعرفها في موسوعته – شارحاً نظرية المعرفة:- اي : الى اي مدى يستطيع عقلنا الوصول الى ادراك حقيقة الكون والطبيعة و الانسان ، وما هي ادوات المعرفة الصحيحة ، وما قيمة هذه الادوات وأدوارها في تحصيل المعرفة البشرية ؟ ، و تعريف الدكتور بدوي تعريف لنظرية المعرفة باهم مشكلاتها العامة ، فهو يقدم لنا نظرية بما هي واقع ابحاث يتداول الفلاسفة مهمة دراستها و تمحيصها ، الا ان دور ادوات المعرفة البشرية يدرس في الاجابة على الاستفهام الثاني : ماهي ادوات المعرفة ، لا في قيمة هذه الادوات ، و بغية ان نقيم وجهة نظرنا في هذا المجال على اسس بيّنة ، و نتجاوز بها حالة التعليق و الهامشية ، علينا ان نطرح بوضوح المراد من مفردتي المصطلح : (المعرفة) ، (النظرية) ، وكما علينا ان نلقي الضوء على السياق التاريخي للمصطلح ، و موقعه في

ابحاث الفلسفة ، تاريخياً ، تناول فلاسفة اليونان وفلاسفة الهند (المعرفة البشرية) كما درسها فلاسفة فارس (الفهلويون) واهتم فلاسفة المسلمين بدراستها و القاء الضوء الساطع عليها ، لكنها – اي المعرفة – جاءت في طي ابحاث سائر مدارس التراث العامي ضمن النهج الذي اقاموا على اساسه ابحاثهم ، فلو اخذنا الفلاسفة المسلمين مثالاً في هذا المجال نجد ان هؤلاء اقاموا البحث الفلسفي على اساس موضوعه ، الذي يعني لديهم (الوجود او الموجود بما هو موجود) فتوزعت ابحاث المعرفة عندهم حسب تناسبها مع موضوع الفلسفة العام ، بين العلم الطبيعي و الالهي و مبادئهما التي يمثلها البحث المنطقي ، فهناك بحث حول زوايا المعرفة في علم المنطق ، كما هناك دراسات معرفية في ابحاث العلم الطبيعي و ابحاث العلم الالهي ، و من ثم فعلى الباحث الذي يريد ان يضع (المعرفة) لدى فلاسفة الاسلام ضمن اطار نظري شامل ، ان يسعى لاستخلاص هذا الاطار عبر شتات ابحاث الفلسفة ، فيقتنص المفردات بين طيات ابحاث المنطق و(نظرية الوجود) ، لينتهي عبر ذلك الى رؤية عامة و شاملة للمعرفة البشرية ، الا ان الامر في الفلسفة الاوربية الحديثة يختلف تماماً عما كان عليه لدى السلف ، فقد استحوذت (المعرفة البشرية) على اهتمام مباشر و رئيس لدى حكماء تلك الديار ، فقفزت متصدرة ابحاث الفلسفة منذ (ديكارت) ، وهي موضوع شاخص قائم بذاته ، و لعل اغلب مؤرخي الفلسفة – الذي لهم راي في هذا الصدد – يعزون هذه القفزة الى النهضة العلمية الحديثة في اوربا ، و ما افرزته هذه النهضة من اهتمام ملح بالعلم و المعرفة و تطويرهما ، و ايا كان الاختلاف حول طبيعة العامل او العوامل التي رشحت (المعرفة) لان تتصدر ابحاث الحكمة الغربية ، فقد اضحت (نظرية المعرفة) السؤال الاول الذي تطرحه اغلب مدارس الفلسفة الغربية الحديثة ، بل الاخير ايضاً لدى بعض هذه المدارس ! و هي تصر على ضرورة ان تكون مشكلة المعرفة منطلقا جادا لركوب البحث مختلف قضايا الحكمة الاساسية ، و تبرر ذلك بان تحديد اسلوب المعرفة و ادواتها السليمة ، وقيمة هذه الادوات في الكشف عن الواقع ، و تشخيص امكانات الذهن البشري و حدود فعاليته ، تمثل نقطة البدء في اي معرفة اخرى ، سواء على مستوى نظرية الوجود ، ام الاخلاق ، ام السياسة ، و نحن مع الفلسفة الحديثة في تقدم رتبة البحث حول (المعرفة) في اغلب مشكلاتها على سائر ابحاث الفلسفة الاخرى ، سواءً ذهبنا الى كونها من مبادئ البحث التصديقية – على حد تعبير الاقدمين – ام انتهينا الى ان درسها من صلب مسائل البحث ، اما المعني من (المعرفة) فلا يخفى على طلاب هذا الميدان المعرفي ما اثير من جدل طويل حول تعريف (العلم) ، وما هناك من ابحاث حول تنويعه و التحقيق في الوانه المختلفة ، غير ان الذي يهمنا مسكه هنا هو يتلائم مع الموقف الطبيعي للكائن البشري بعامة ، وهو عبارة عن (الحادث الوجودي) الذي يحصل في داخل الانسان ، و الذي يحسه النوع الانساني دون استثناء ، ويتمثل في مجموع ما يكتشفه الانسان من مفردات ترد الذهن ، و معان تحصل لديه ، هو ذلك الوهج الذي يأتي – بعد ان لم يكن ، متقيدا حينا و خابيا حينا اخر ، ، يأتي صافيا

واضحا في آن ، و يحصل عليه الذهن مشوبا في آن اخر ، هو صورة النار التي ترتبط في ذهن الطفل بالاحراق فيمسك عن لمسها حينما يراها ، هو عمليات الضرب و القسمة و الجمع و الطرح الذي يقيم التاجر و الاحصائي في ضوئها حساباته ، هو التصور الذي يحصل للفسلجي عن طريق اداء الجهاز العصبي ، و القوانين التي تحكم هذا الاداء ، هو مفهوم الزمان و المكان و نظرائهما من المفاهيم و المعاني المجردة التي تحضر في الذهن ... هذه الصور و المعاني التي تحدث لدينا و ندركها بالوجدان يدور حولها الجدل ، و تتعدد عند تفسيرها الاتجاهات ، و البحث حول (المعرفة) يعنى بدراسة طبيعة هذه الحوادث التي توجد داخل هذا الكائن البشري ، و يتحرى مصدرها ، و مدى انسجامها الداخلي ومقدار تطابقها مع ما تحكيه من واقع ، وما الى ذلك من ابحاث ، ثم علينا ان نأتي لتحديد المفهوم من (النظرية) –Theory - : حينما ننعت تفكيرا ما بانه (نظرية) و نضيفها اليه ، فهذا يعني وسم هذا التفكير بطابعين : العموم و الشمول ، فالتفكير النظري يتناول عادة تحديد الاطر العامة لموضوع البحث ، لكنه قد يستوعب موضوع البحث ، و يشتمل على ابعاده المختلفة ، وحينئذ يصح ان نحمل عليه (نظرية) ونضيف النظرية اليه ، قد تكون هناك و جهة نظر حول (المعرفة) ، او تقويم للمعرفة في ضوء سياق ما ، الا ان وجهة النظر هذه لا ترقى الى مستوى النظرية ما لم تطف حول سائر زوايا المعرفة ، فتطرحها امام الدرس بابعادها المتنوعة ، و من ثم تقدم اطاراً عاماً و شاملاً يفسر هذه المقولة (المعرفة) ، في هذا الضوء يصح ان نسم بحثا ما بانه بحث في (نظرية المعرفة) حينما يتناول (المعرفة) بالدرس مستوعباً كل مشكلاتها ، التي تسهم في بناء الرؤية العامة الشاملة للمعرفة الانسانية ، فتناول طرف من مشكلات المعرفة البشرية لا يسوغ لنا ان نطلق على هذا التناول بانه بحث لـ(نظرية المعرفة) ، من هنا كان لنا تحفظ على تعريف الدكتور بدوي لنظرية المعرفة ، فهو قد عرفها بمشكلاتها التقليدية الثلاثة ، و هذه المشكلات لا تستوعب كل الابحاث التي تسهم في بناء الرؤية الشاملة للمعرفة ، فنحن نلاحظ – مثلا – ان البحث في (الادراك البشري) ليس هامشاً على نظرية المعرفة ، بل هو اساس من اسسها يتلون وفق الاتجاه في تحديد دور العقل المحض في اثراء المعرفة البشرية ، من قيام المعرفة على اساس معارف قبلية ، او قيامها على اساس المعطيات البعدية للتجارب البشرية ، كما يفترق الفلاسفة في ضوء تحديد طبيعة المدرك في بحث الادراك بين مؤصد لنافذة القلب و الوجدان ، ساخر بهذا المسلك المعرفي – كما هو الحال لدى الفلاسفة الماديين عموماً - ، و بين فاتح بابي القلب و الوجدان امام العيان ، كما نجدها عند العرفاء و الصوفية منذ سالف الايام ، و نجدها حديثاً لدى (برجسون) و (ياسبرز) ، و (اقبال) ، هناك ثلاثة عناصر في كل (معرفة بشرية) ، العالم ، المعلوم ، العلم ، و دون تحليل كل عنصر من هذه العناصر ، و تنويع صوره و اشكاله و دراستها ، و بالتالي الوقوف على طبيعته و طبيعة دوره لايتسنى لم شمل (نظرية) بالمعنى الصحيح للمعرفة البشرية (دراسات في الحكمة و المنهج ، السيد عمار ابو رغيف ، ص 334 – 340 ، دار الثقلين ، بيروت)

انسانوية (humanism) :

ومصطلح انسانوية ترجمة لكلمة (humanism) في اللغة الانجليزية وغيرها من اللغات اللاتينية ، وتذكر كتب اللغة لهذا المصطلح معاني عدة منها :

1- الطبيعة و الماهية الانسانية .
2- التخصص العلمي و البحث حول العلوم الانسانية .
3- عندما تستعمل هذه الكلمة مع الحرف الكبير (H) يقصد بها الحركة الفكرية و العلمية التي حصلت في الغرب ابان ما يعرف بعصر النهضة حيث ظهرت الرغبة الشديدة في الرجوع الى التراث اليوناني و الروماني .
4- طريقة خاصة او حالة من الفكر او العمل تتركز حول بعض المثاليات الانسانية .
5- منهج فكري يؤمن باولوية الانسان وتفوقه على سائر المفاهيم الميتافيزيقية او الانتزاعية .
6- نظام من المعتقدات و المعايير المتعلقة بالحاجات الانسانية ، دون ان يكون لها صلة بالفكر الديني .
7- الاعتقاد بامكان حصول الانسان على السعادة و الرضا دون ان يكون مؤمنا بدين من الاديان .

8- كلمة (Humanism) مشتقة من الكلمة اللاتينية (humus) التي تدل على التراب أو الارض ، و قد كانت تستعمل اولا في مقابل احد معنيين ، هما :

أ) الموجودات الارضية غير الانسان كالحيونات مثلاً .

ب) مرتبة من الوجود ، اي المجردات ، و كان يستعمل هذا المصطلح في هذا المعنى في اوائل القرون الوسطى ، و قد كان يميز الباحثون و الكنسيون بين المجالات المعرفية المستفادة من الكتاب المقدس (divinitas) ، و بين ما يتعلق بالحياة الدنيوية للانسان (humanitas) و لما كان القسم الاهم من المعارف الانسانية قد استفيد من اليونان و الرومان كان يستخدم لفظ (humanist umanisti) للدلالة على المشتغلين بهذه العلوم و المعارف بالنظر الى كونهم من الايطاليين ، ما تقدم يرتبط بالاصول اللغوية لكلمة (humanism) و اما حول المعنى الاصطلاحي للكلمة فانها تستعمل عادة في معان ثلاثة ، هي :

المعنى الاول: يرتبط المعنى الاصطلاحي الاول بالمرحلة اليونانية القديمة و عصر النهضة ، و يبدو من النظر في تاريخ الفلسفة الغربية في العصر اليوناني ان الانسان كان محور الاهتمام ، و يمكن ارجاع ذلك الى عاملين اثنين :

أ) **العامل المعرفي :** تمثل الافكار الايليائية باباً تسرب منه الشك الى المعرفة الانسانية ، حيث ان الايليائيين ، يظهرون عدم ثقتهم بالمدركات الحسية نتيجة الاخطاء التي يقع فيها الحس ، ومن جهة اخرى تضارب المفكرين والفلاسفة في نظرياتهم وتصوراتهم حول الوجود و العالم ، و قد ادى ذلك كله الى الشك و عدم الاطمئنان بالمعرفة الانسانية ، و من ذلك انكار (بارمنيدس) الصيرورة و الحركة في العالم ، و اعتقاد (هراقليطس) بان العالم مملوء حركة ، و قد ادى هذا التناقض الى شك في وجود الحقيقة ، و الشك في إمكان التعرف عليها ، و على هذا الاساس ، هز الشك اركان المعرفة الانسانية بأسرها ، و ذلك ان طريقي المعرفة الوحيدين هما العقل و الحس ، و كل منهما يقع فيما لا حصر له من الاخطاء ، وبالتالي لايمكن الاطمئنان الى ما يكشف عنه ، و النتيجة الطبيعية لهذه النظرة هي الشك في كل معرفة ، و ينسب السفسطائيون انفسهم الى الشكاكين لاسباب علمية ، ويؤمن هؤلاء بانه مادامت وسائل الادراك البشري غير مأمونة و لا معصومة من الوقوع في الخطأ ، فان الانسان لا يملك اي ضمانة لصحة معارفه و لتصوراته عن الحقيقة و تطور هذا الموقف السلبي المشكك الى موقف يرى ان الانسان نفسه هو المعيار و ليس وراءه اي حقيقة ليبحث عنها او يسعى للقبض عليها ، فهو الحقيقة الوحيدة و هو الذي يخلقها ، و مازال شعار بروتاغوراس يدوي في اروقة الفلسفة حيث يقول : (الانسان هو مقياس كل شيء ، مقياس وجود الاشياء الموجودة ، و مقياس عدم الاشياء المعدومة) ، و هكذا تسنم الانسان عند بروتاغوراس سدة المعرفة و صار هو المحور للوجود بحيث هو الذي يضفي على الاشياء وجودها وهو الذي يضفي عليها عدمها ، و يضاف الى ذلك ان السوفسطائيين كانوا يتمتعون بقدرات فائقة في الكلام و المرافعة ، و قد سمح لهم ذلك بالخوض في مسائل عدة فلسفية و

قانونية ، حيث كانت المهنة الاثيرة لديهم هي الدفاع و المرافعة عن اصحاب الدعاوى لدى المحاكم ، و من هنا برعوا في تحرير القضايا التي يرافعون عنها لصالح موكليهم ، و يبدو انهم استساغوا طعم الانتصار في الحروب القانونية التي خاضوها في المحاكم ، و صعب عليهم الاعتراف بوجود حقائق منفصلة عن الانسان ، وقد كانت العلوم اللغوية و فنون البيان من العلوم المهمة التي تخدم اغراض السوفسطائيين ، و نتج عن ذلك الاهتمام تطور هذه العلوم و نموها ، واما الفلاسفة والمتخصصون بالعلوم التجريبية فلم يولوا هذه العلوم اهمية تذكر .

ب) العامل الاجتماعي : لقد ادى ظهور الدولة المدنية في اليونان الى الاحساس بضرورة تربية و تدريب بعض الافراد على فنون ادارة هذه الدول ، و لم يكن في الميدان من يملك الاستعداد الكافي للقيام بأدارة أعباء هذه المهمة و بالتالي صار الانسان محور اهتمامهم و قطب رحى عنايتهم ، و صار شغلهم الشاغل البحث حول الانسان و طباعه و كيفية ضبط سلوكه و تعامله مع اقرانه و أبناء نوعه ، و ما شابه من الابحاث التي تدور حول الانسان ، اذ تبدل محل الاهتمام العلمي من البحث النظري حول الكون و الوجود الى البحث العملي حول الانسان و الوجود و طرائق تربيته و تعليمه ، و هكذا كانت الحقبة اليونانية هي حقبة الاهتمام بالانسان و السهر على تحسين ظروف عيشه في هذه الدنيا و بحث كيفية اشباع حاجاته الاساسية ، و بعد زوال الكيانات السياسية اليونانية و اضمحلال الحضارة اليونانية ، ورث الرومان الفكر اليوناني و سعوا لتطوير ما ورثوه من فكر و ثقافة و استخدامه لاحداث تحول في ثقافتهم و فنهم وادبهم ، الا ان ظهور المسيحية و انتشارها في اوساط الرومان اعطى الاوضاع وجهة مختلفة عما كانوا يخططون له ، وكان الاختلاف في النظرة الى الانسان عميقا بين الطرفين ، حيث كانت تقضي تعاليم بولس و غيره من الرسل ، بان الانسان في حد ذاته فاسد ، لا يقدر على التخلص من الشر المتأصل فيه نتيجة الخطيئة الاولى ، و قد دبرت العناية الالهية و قضت بان يرسل الله ابنه المجسد على هيئة الانسان ليفيديه و يخلصه من تبعات الخطيئة الاصلية ، و كل ذلك سببه اللطف و الرحمة و التدبير الالهي ، و تبعا لهذا المعتقد اخذ المسيح لقب الفادي ، لافتدائه الناس بالموت على الصليب ، و الفرق بين هذه النظرة المتشائمة الى الانسان و النظرة الى الانسان لا تتركه في منزلة يستحق عليها ان يكون موضوعاً للبحث و الدرس ، و لذلك نرى ان الانسان الذي كان محور البحث في العصر اليوناني و بعدهم عند الرومان انزل عن عرش الاهتمام و حل محله غيره في القرون الوسطى ، و تحول محور الاهتمام الى البحث حول الله ، بل صارت الفلسفة خادمة للبحث اللاهوتي ، و في ضوء ذلك يصبح من الطبيعي ان يعود الانسان الى لائحة الاولويات بعد ضعف المسيحية في عصر النهضة ، و قد سعى علماء عصر النهضة و روادها للقضاء على تعاليم القرون الوسطى و ثقافتها و صوبوا اهتماهم على المسيحية ايضاً ، و دعوا الى احياء الثقافة الكلاسيكية القديمة ، و تحول الناس جميعا الى الشاعر منهم و الكاتب و الخطيب و الباحث و الانسان العادي ، تحولوا جميعا الى انسانويين ؛ و من هنا ينظر الى عصر النهضة بوصفه عصر

الولادة الثانية للثقافة و الاداب القديمة ، و بعبارة اخرى يمكن القول ان السمة البارزة في الفكر الانسانوي ، لعصر النهضة هي التعلق الشديد و الحب الزائد ، لكل ما له صلة بالعصر اليوناني ، و بناء على ذلك كله تحول الانسان الى محور البحث و التفكير في عصر النهضة في المجالات الثقافية المختلفة ، الادب ، و الشعر ، و التاريخ ، و اللغة ، هكذا تتضح حدود المعنى الاصطلاحي الاول لكلمة انسانوية اي سيطرة الانسان و القيم الانسانية على الدراسات النظرية و العملية ، و هي السمة المشتركة بين عصر النهضة و ما فيه من علوم و العصر اليوناني و ما فيه ايضا ، مضافا الى المعنى المشار اليه اعلاه اي الاهتمام بالانسان و جعله محور الاهتمام في الفكر و الثقافة و بخاصة على صعيد الادب ، هناك معنى اصطلاحي ثان لهذه الكلمة بدأ بالرواج انطلاقا من القرن الثامن عشر الميلادي ، و هو المراد من كلمة انسانوية (Humanism) عندما تستعمل في الرؤية الكونية المعاصرة و العالم الراهن ، و بكلمة موجزة ، الانسانوية الحديثة هي نظام فكري منسجم ومحدد ، له دعاواه ، الانطولوجية والمعرفية ، والانثروبولوجية ، و الاخلاقية ، و السياسية ، و التعليمية ، وفي ضوء التعريف المتقدم ، الانسانوية الحديثة هي تيار فكري و نظام فلسفي له وجهات نظره الخاصة في صعد عدة . (محمود نبويان ، قطب رحى الوجود الانسان في الرؤية الانسانوية ابان عصر النهضة ، ترجمة : محمد حسن زراقط ، مجلة المحجة ، العدد 18 ، ص 11 – ص 22) .

يعود جذر المفردة الى (الإنسان) ، ولهذا فالانسانوية كمفهوم وكمذهب فلسفي تركز على الإنسان كمحور لتفسير الكون بأسره . ورغم ان مفهوم الانسانوية تمد جذورها الى العصر الكلاسيكي الاغريقي والرومان وربما الى ما قبل ذلك ، الا انها تظل مفهوما حديثا لم يدخل المعجم الغربي قبل القرن التاسع عشر ؛ ولعل الشاعر والمفكر الرومانطيقي كوليردج اول من استخدم المصطلح عام **1812**م ، لكن مفردة (انسانوي) ظهرت في القرن السادس عشر ، اما ما يعنيه المصطلح فأمر شائك ومتعدد الجوانب ، ويذهب معجم ويبستر في تعريفه المفردة الى انها : (احياء الاداب الكلاسيكية ، والروح الفردية النقدية ، والتأكيد على الاهتمامات العلمانية التي وسمت عصر النهضة) ، ولا شك ان هذا التعريف يركز على الانسانوية التي شاعت في عصر النهضة ، حيث كانت تعني التركيز على الاداب وتطوير المرء لذاته بالتعليم والتربية والتمرس على (حبّ الخير) للجميع من خلال مجالات الفنون الخطابية والسياسية والتاريخ . وقد كان هذا المنحى في عصر النهضة مصدر الهام لتفسير الوجود الانساني والكون ، وشهد المفهوم تطورا (ان لم يكن تغيرا) هائلا في عصر التنوير والقرن التاسع عشر تمثل في حرية الانتقاد العقلاني للدين ، بناءا على معطيات التجربة والعلم مفضيا بذلك اما الى انواع جديدة من الدين ، او الى اللادينية ، او الى اللاادرية ، وكل هذه التوجهات كانت تسعى لايجاد بديل للدين المسيحي التقليدي ، ولئن كانت هذه تمظهرات اجتماعية وسياسية ، فإن المفهوم تدرج فلسفيا ايضا ليؤكد على الحرية والعقل البشري

، ومن الواضح ان تعريف المفهوم الانسانوي يتجاوز كل المحاولات ، فلا المعنى المعجمي يحيط بالمفهوم ، ولا تمظهرات المفردة في حقول اخرى تجدي نفعا ، ولعل فيما يورده البيان الانسانوي الثاني ما يؤكد هذه الحقيقة ، اذ يقول : توجد انواع كثيرة من الانسانوية في العالم المعاصر ، والانسانوية الطبيعية بأختلافاتها ومنطلقاتها تضم العلمي ، والاخلاقي ، والديمقراطي ، والديني ، والانسانوية الماركسية اما الفكر الحر ، واللادينية ، واللاادرية ، والشكوكية ، واتباع الايمان العقلي من يؤمنون بوجود الله دون الاعتماد على كتاب منزل ، والعقلانية ، والثقافة الاخلاقية ، والدينية الليبرالية ، فكلها تدعي وراثتها للتقليد الانسانوي والانسانوية تعود بجذورها الى الصين القديمة ، واليونان وروما الكلاسيكيتين ، مرورا بالنهضة وعصر التنوير ، الى الثورة العلمية في عالم اليوم ، ولكي نزيد الصورة غموضا ، لعلنا نورد شهادة المؤرخ الامريكي ادوارد تشيني الذي يقول في تعريفه الانسانوية انها قد تعني (التوازن الحياتي المعقول الذي اكتشفه الانسانيون الاوائل عند الاغريق ، او مجرد دراسة الانسانيات والادب ، او التحرر من النزعة الدينية والانقطاع للاهتمام بالمناحي المختلفة للحياة لدى شخص ما وليكن الملكة اليزابيث او بينجامين فرانكلن ، او الاستجابة لكل العواطف الانسانية لدى شخص ما شكسبير مثلا او جوته ، او فلسفة يكون مركزها الإنسان ومبررها ، ومن هذا التعريف الاخير ، على ما فيه من غموض ، امتلكت الانسانوية اهميتها القصوى منذ القرن السادس عشر ، ومع ان تتبع تاريخ المفهوم وتطوره لا يقل صعوبة عن تعريفه ، الا انه يمكن القول ان المفردة تحيل من الناحية التاريخية والثقافية الى النهضة الاوربية التي بدأت في ايطاليا ابان القرن الرابع عشر وانتشرت فيما بعد الى بقية مناطق القارة وانجلترا ومن مؤسسيها في ايطاليا كل من دانتي ، وجيوفاني بوكاشيو وفرانسيسكو بيترارك . ومما دعم الحركة ونموها انتقال علماء البيزنطية الى ايطاليا بعد سقوط القسطنطينية بيد الاتراك في عام **1453** وكذلك تأسيس الاكاديمية الافلاطونية في فلورنسا على يد كوزيمو دي مديشي ، وكان مارسيليو فيشينو اول روادها ومفكريها . وقد عنيت الاكاديمية بجمع اعمال افلاطون وترجمتها اضافة الى غيرها من الاعمال مما ساعد على انتشارها بين علية رجال الدين والنبلاء ، ومما اسهم في فاعليتها اختراع الطباعة في منتصف القرن الخامس عشر الذي سهل وصول الكتب الكلاسيكية الى اعداد متزايدة ، والواضح ان الانسانوية في ايطاليا ركزت على الآداب والفنون ، لكنها في اوربا امتدت الى حقول الدين والتربية والتعليم ، فكانت سبباً رئيساً في حركة الاصلاح وقد ادخلها الى اوربا الباحثان الالمانيان جون روكلن وميلانكثون ، اما في فرنسا فان الراهب الهولندي ديسيدريوس ارازموس كان من اهم دعائمها كما لعب دورا حاسما في نقلها الى انجلترا ، وهناك تأسست الانسانونية في جامعة اوكسفورد من خلال جهود عالمي الدراسات الكلاسيكية وليام غروسين وتوماس ليناكر ، واسسها في جامعة كيمبردج ارازموس نفسه والاسقف جون فيشر ، ومن الجامعات انتقلت الانسانوية الى المجتمع ممهدة لنهضة الادب الاليزابيثي وثقافة عصر النهضة

المتأخرة في انجلترا ، اما اتباع الانسانوية اليوم من علمانيين ودينيين ومختصين في الإنسانيات فأكثر من ان يحاط بهم ، والمعروف ان الانسانوية في عصر النهضة (بداية ظهور المفهوم) اخذت على نفسها احياء التراث البشري الكلاسيكي ، الاغريقي والروماني تحديدا في محاولة لاستعادة حياة القدماء ، وفكرهم ، ولغتهم ، وادابهم ، اذ كانت مثل هذه الاهتمامات محرمة على المسيحيين منذ اعتناق قسطنطين للنصرانية وان كان هناك بعض الاستثناءات مثل القديس اوغسطين وتوماس الاكويني ، فالكنيسة كانت ترى في غير تعاليم المسيحية خطرا يهدد الفرد والمجتمع ، وبذلك اتحدت الكنيسة مع السلطة ، كل منهما يبرر مشروعية الاخر . فكان التركيز على الغيبيات لا على العقل ، واخضعت تفسيرات الكون للمنظور الديني ، وانقلبت الموازين تماما مع الانسانوية اذ ركزت على العقل واستبعدت الغيبيات ، وبدلا من الزهد الديني والحياة الاخرة ، دعت للملذات الحسية والاحتفاء بالحياة الدنيا ، وبدل اهمية الجماعة ارست اهمية الفرد وحريته ، ولهذا كان للكنيسة بعض الحق في تخوفها من الانسانوية ، اضافة الى ان الحركة كشفت عن ميول طبقية ارستقراطية نخبوية ، وغالت في تأليه العقل لدرجة استبعدت معها ما سواه ، وفي تأليه الفردانية لدرجة استبعادها روح الجماعة ، وأفرزت حقدا مغاليا على الموروث المسيحي بأكمله ، ودانت بالفلسفة المادية ، لذلك فإن تركيز الانسانوية على (الإنسان) ليس (بالبراءة) التي يبدو عليها لنا اليوم ، بل ان لتاريخ ظهور المفهوم دلالته الواضحة ، فمنطلقات الانسانوية كانت منطلقات متحيزة مسبقا ، اذ ان تفسيرها للكون كان استبعادا لما سواه من التفسيرات الاخرى ، لانها كانت ردة فعل على الرؤية الدينية المسيحية وعلى هيمنة الكنيسة ، فإذا توجهت الطروحات المدرسية (الكلامية) في العصور الوسطى (عصور الظلام) نحو الماورائيات ، فإن الانسانوية اتجهت نحو الاهتمامات العلمانية وسحبت الافكار الكلاسيكية على الدين والاصلاح الكنسي والادب والنقد والتربية والتعليم ، لم تعد التفسيرات الغيبية محور البحث والاكتشاف ، بل ذهبت الانسانوية الى الايمان بالعلم والطبيعة وقدرة الإنسان دون الرجوع الى فرضيات غيبية حول ابتداع (حقائقه) وعرضها ، غير ان علاقة الانسانوية بما ثارت عليه علاقة معقدة ، فالانسانويون الاوائل حاولوا تجاوز مبادئ الكنيسة بإيجاد بدائل ضمن الطرح الكنسي نفسه ، وليس بديلا منقطعا عن الدين كليا ، ولهذا فقد عنوا بتأويل التعاليم المسيحية القمعية في (ضوء اكثر انسانية) ، ولعل تطور المفهوم هو صراع مستمر بين محاولة احداث القطيعة مع الدين او الانضواء تحت مظلته بشعارات (انسانية) مختلفة ومع مرور الزمن والتمحيص ، تعددت المذاهب الانسانوية عصر النهضة ، والانسانوية العلمانية ، والانسانوية المسيحية ، والانسانوية الدينية ، والانسانوية الثقافية ، والانسانوية الادبية ، والانسانوية الفلسفية ، والانسانوية الحديثة ، بل والانسانوية الماركسية والانسانوية الوجودية ولعل من المجدي ان نعرف تعريفا مقتضبا بمثل هذه (الانسانويات) قبل معالجة فروع الانسانوية الكبرى خاصة الانسانوية العلمانية ، والانسانوية المسيحية والانسانوية الجديدة ، فإذا

انقطعت الانسانوية الادبية الى الانسانيات او الثقافة الادبية ، فإن انسانوية عصر النهضة كانت الانقطاع الى (روح) التعلم والمعرفة ، تلك الروح التي شاعت بنهاية العصور الوسطى مع احياء الاداب الكلاسيكية ، وتجديد الثقة بقدرة الإنسان نفسه على التمييز بين الحقائق والاكاذيب ، والفاصل بين الانسانوية الادبية وانسانوية عصر النهضة يكاد يختفي تماما حالما نمعن النظر في اهتماماتها ، فعصر النهضة وان كان ثورة ضد مفاهيم الحياة الاخروية التي هيمنت على نظرة المسيحية في العصور الوسطى الا انها ثورة لتصحيح مفاهيم الكنيسة نفسها وليس محاولة انجاز قطيعة كاملة ، كما ان العصر كان دعوة الى ترك الانهماك بالاخلاق القيمية الشخصية والاتجاه الى التلذذ بالحياة الدنيوية ومباهجها ، فالكتاب من امثال رابيليه وارازموس دعوا الى الاستمتاع الدنيوي والتلذذ بالوجود ، ولم يعد القسيس الراهب هو انموذج المخلوق الانساني ، وانما اصبح نوعا جديدا سمي (الإنسان العالمي) او (رجل النهضة) .وكان لتطور العلم اثرة في مناهضة سلطة الكنيسة الكاثولوكية ومناهضة قيودها على المعرفة ، وبهذا صار العلم (وليس الايمان) المرتكز المحوري في تقييم القاسم المشترك للانسانوية (اي المخلوق البشري) ، اما الانسانوية الثقافية فتمحورت حول الموروث العقلاني التجريبي الذي تأسس في مجمله ابان الحضارة الاغريقية والرومانية وتطور عبر تاريخ اوربا واصبح الان جزءا اساسيا من التوجهات الغربية في المجال العلمي والنظرية السياسية ، وفلسفة الاخلاق ، والقانون ، ورغم اختلاف المسميات ، فإن التداخل واضح بينهما جميعا خاصة ان المظلة الانسانوية عموما تأخذ الإنسان محورا لها ، ولهذا تنطلق الانسانوية الفلسفية من أي نظرة تعتمد حياة الإنسان وتعالج احتياجاته واهتماماته ، وبذلك فإن هذه الفلسفة انطوت على او نبعت من الانسانوية المسيحية والانسانوية الحديثة ، ولا شك ان (الايمان الانساني) وتحقيق المرء لذاته ضمن اطار من المبادئ المسيحية ، وتشترك الانسانوية الماركسية التي بدأت مع سارتر وشاعت في اوربا الشرقية في ستينيات القرن الماضي في هذا المنظور ، وان اختلفت التوجهات ، فكلا النظريتين تؤكد اسبقية جوهرية للمخلوق الانساني من شأنها ان تحفظ للأنسانوية مرتكزها الاساسي ، فالانسان مخلوق متميز مسبقا عما سواه ، ويرى ماركس ان هذه الخاصية هي طبيعته الاجتماعية التي تجعله يسعى الى تأسيس المجتمع وبالتالي (ضمن المجتمع فقط) يستطيع اشباع حاجاته ورغباته بواسطة الجهد والعمل ، ويفقد الإنسان سمته الانسانوية حالما يفقد طبيعته الاجتماعية خاصة في المجتمع الرأسمالي حيث الاقلية تنتزع جهد الإنسان وعمله ، اي تنتزع حقيقته الاجتماعية ، وفي مقدمته لكتاب آدم شاف : الماركسية والانسان الفرد المنشور عام 1970 ، يشير إريك فروم الى المفارقة في نظرة الغرب الرأسمالي (المادي) الى ماركس حيث لا يرون لديه سوى (المادية) ، فيؤكد ان ماركس ، شأنه شأن انسانوي النهضة ، من اعظم فلاسفة الانسانوية الذين تبنوا بإصرار فكرة ان على النظم الاجتماعية ان تخدم نمو وانفتاح الإنسان ، ولا بد ان يكون الإنسان غاية بذاته لا وسيلة ، كما لا بد ان ينطوي كل فرد على كامل الانسانوية داخله ، وان التقدم الانساني في

العلم والادب يعتمد على الحرية ، وان للانسان القدرة على تحقيق كماله الذاتي ضمن صيرورة التاريخ ، ولا شك ان الانسانوية الماركسية عاشت ، وربما لا زالت اليوم ، نهضة واسعة في اوربا بل وفي الولايات المتحدة ، ورغم ان سارتر من اول من تبنى الماركسية اساسا لانسانويته الوجودية ، الا انه لا يرى للانسان جوهرا ثابتا فهو يؤكد في مقاله (الوجودية انسانوية) ان تعريف الإنسان ينبع من العلم ويتشكل من خلاله ، ولذلك فإن الإنسان يسبق جوهره ، وان الإنسان (وجود) يشكله الاختيار ، ولهذا فإن سمة الإنسان التي تؤسس انسانويته هي (حرية) الاختيار في تشكيل نفسه وتكوينه . ويفقد الإنسان (انسانيته) حالما يتخلى عن حرية الاختيار هذه وينصاع الى الاعراف والقيم والسلوك المكتسب ، ولا شك ان هذا عكس ما كان يسعى اليه ماركس كما انه يتناسى ان حرية الاختيار قد لا تكون (حرة) ضمن قوى علاقات المجتمع وتحيزاته السياسية ، لكن الطرح الوجودي السارتري على مافيه من راديكالية مغالية ، في المقابل ، شأن غيره بما ذلك ماركس ، يقر بإمكانية (جوهرية) الحقيقة ، وهي جوهرية لا تختلف عن جوهرية (الإنسان) ، ومثل هذه الحقيقة الجوهرية لا يمكن تحقيقها من خلال العلم الوضعي ولا من خلال المثالية المتسامية لان هذه الحقيقة هي الخلق الخاص والشخصي للذات الفاعلة ، اما الانسانوية الحديثة فتستمد جذورها من مصدر مزدوج : علماني وديني ، وتمضي غالبا تحت مسميات مختلفة منها الانسانوية الطبيعية ، والانسانوية العلمية ، والانسانوية الاخلاقية ، والانسانوية الديمقراطية ، وقد عرفها كورليس لامونت على انها : فلسفة طبيعية ترفض كل القوى الخارقة للطبيعة وتعتمد بشكل اساسي على العقل والعلم والديمقراطية والود الانساني ، ومن هذا المنطلق ، اصبحت الانسانوية الحديثة مظلة واسعة لكثير من فروع الانسانوية ، تندرج تحتها الماركسية ، والعلمانية ، والدينية ، وغيرها ، ولئن كانت الانسانوية العلمانية نموا طبيعيا للتنوير العقلاني في القرن الثامن عشر والفكر الحر الذي ساد القرن التاسع عشر ، وادعى الانتماء اليها كثير من المؤسسات والهيئات والفلاسفة والعلماء والاكاديميون ، فإن الانسانوية الدينية انبعثت من الثقافة الاخلاقية ومن المذهبية الوحدوية العالمية (وهي مذهبية دينية كنسية) ، وينتمي اليها اليوم كل مجتمعات المدنية الاخلاقية والدينية المسيحية التي تقول بالوحدوية العالمية ، ورغم اتفاق الجميع حول اهمية الإنسان في طروحات الانسانوية ، فإن الجدل يظل قائما بين هذه الاهمية وبين ربطها بالوازع الديني (الايماني) والقوى الماورائية ، ولهذا فإن الجدل بين الانسانوية العلمانية والانسانوية المسيحية يتسيد الموقف في كل تفريعات الانسانوية المختلفة ، ولن يجري البحث عن تعريف مانع جامع للانسانوية العلمانية ، والتعريف الكلاسيكي لمفردة (علماني) كان ببساطة ما هو خارج الكنيسة المسيحية ، ولذلك فإنه يعني حاليا كل ما هو (غير ديني) ، والموسوعة الدينية تعرف العلمانية على انها : تحديدا فرع من فروع فلسفة الاخلاق الاجتماعية المنفعية . . . تسعى الى اصلاح الإنسان دون الاحالة الى دين ، وانما تحيل فقط الى العقل الانساني والعلم ، والمؤسسة الاجتماعية ، فهي على وجه العموم تلك الحركة التي

نشأت في عصر النهضة لمناهضة هيمنة القوى السماوية وسلطتها على حياة الإنسان ، اما الموسوعة البريطانية فتعرف الإنسانوية بالقول : في السنوات الاخيرة استخدم مصطلح انسانوية ليحيل غالبا الى انظمة قيمية تؤكد القيمة الشخصية لكل فرد لكن ذلك لا يتضمن الايمان بالرب ، مع ان هناك فرقة معينة من رابطة الوحدوية العالمية تستخدم الدين لاشاعة القيم الانسانية ، رغم انها غير دينية ، ورغم صعوبة تعريف الانسانوية العلمانية الا ان ثمة عناصر اساسية محدودة من شأنها ان تصف هذا التوجه ، فالانسانوية العلمانية ترفض اولا قبول الاشياء بالاعتماد على (الايمان) ، كما انها تدعو ثانيا الى الاخذ بـ(طبيعية) الامور كنقيض للخوارق والقوى الخارجة عن الطبيعة ؛ وتتمسك ثالثا بالعلم وما يستتبعه من شك معرفي وعقلانية ، وتدافع رابعا عن فكرة المنفعية المطلقة (فكرة حرية الفرد واصلاح حاله كحق مطلق للجميع) ، وتركز خامسا : على ضرورة المثل الاخلاقية دون الحاجة الى وازع الهي ديني ، وتؤمن سادسا بقدسية حرية البحث والتحري المستقل لاثبات الحقائق والنتائج ، وتأكد اخيرا على اهمية المسيرة الديمقراطية ، والمـدقق في هذه السـمات يجد ان الواحدة تستتبع الاخرى ، فالانسان (في مفردة انسانوية) يضع قوانينه الاخلاقية والسلوكية ويفرض طاعتها على نفسه ، وبالتالي ليس هناك قوة خارجية تملي مثل هذه القوانيين ، ومثل هذا الطرح يجعل من (طبيعية) الامور المحك الاول ، ويفسح المجال لحكم العلم والعقل والمنطق وبالتالي رفض التبريرات الماورائية ، فالانسانوية عموما والعلمانية خصوصا تميز نفسها في اختلافها عما يرتبط بها من حركات مثل العقلانية والشكوكية والعلمانية والتفكير الحر بإدعائها ايجاد البديل الاخلاقي للدين ، وهو بديل مبني على التجربة البشرية ، كما ان المدقق لا بد ان يلاحظ تداخلا قويا بين الانسانوية العلمانية والانسانوية الدينية : بل ان المفارقة الحادة تكمن في عدم قدرة دعاة الانسانوية العلمانية على الاتفاق حول ما اذا كانت نظرتهم الكونية هذه هي نظرة دينية او غير دينية ، بل ان دعوى ايجادها البديل الاخلاقي للدين هو (دين بديل) تحت مسمى مختلف ، وهو بديل يتبنى في بوتقة ارضية كل ما جاءت به الاديان السماوية ، اما الانسانويـة المسيحية (كما يؤكد ذلك مسماها) تجمع بين الإنسان وبين الدين المسيحي وهي صورة اولى من صور الانسانوية ، نشأت في انجلترا وتبنت ، شأنها شأن انسانوية عصر النهضة والانسانوية الجديدة ، احياء التراث الاغريقي والروماني ، ومن اجل ان توائم بين التطورات والمستجدات الانسانية من جهة وبين العقيدة المسيحية من جهة اخرى ، فإنها ناهضت النسك الديني المدرسي الذي شاع في القرون الوسطى كما انتقدت تجاوزات الكنيسة وسعت لإصلاحها ، لكنها على عكس الإنسانوية العلمانية احتفظت بمفهوم (الايمان) وما يستتبعه من اهتمامات ما ورائية والهية ، ونظمت هذه المفاهيم في خط اهتمامات انسانوية عصر النهضة التي اصرت على اهمية الإنسان التي لا تتعارض مع اهمية القوى الماورائية ، وبهذا استطاع اتباعها تبني المبادئ الانسانوية وسحبها على الادب والنقد ونظرية الدولة ، والتربية والتعليم ، والاصلاح الديني ، ولعل اشهر ممثليها اولئك الكتاب الذين

تجسد اعمالهم مظاهر الوثنية والمسيحية في آن ، كما هو الحال عند شعراء الانجليز في القرنين السادس عشر والسابع عشر فيليب سيدني وايدموند سبنسر ، وجون ميلتون ، ولئن كان الرابط واضحا بين عصر النهضة والانسانوية المسيحية فإن هذه الصلة استمرت رغم احتجاج الانسانويين العلمانيين ، فكلا الفريقين يدعو الى النظرة الكونية نفسها وينادي بالمبادئ نفسها ، بل ان الفريقين ، على ما بينهما من اختلاف ، كانا من الموقعين على البيان الانسانوي الاول في عام 1933م ، والبيان الانسانوي الثاني عام 1973م ، ولعل الرابط يقوى اكثر فأكثر اذا دققنا في مبادئ الانسانوية العلمانية التي تدعو الى الاهتمام بالفرد وحاجاته وبالمجتمع وتوجهاته ، ولكي تجتاز الانسانوية المسيحية عقبة الفصل العلماني بين الإنسان والدين ، فإنها ذهبت الى تعريف الدين تعريفا (وظيفيا) مركزة بذلك على ما يقدمه الدين من خدمة للفرد الانساني الذي هو محور الانسانوية عموما ، وبهذا فالانسانوية المسيحية ترى ان الدين يخدم الاحتياجات الشخصية والاجتماعية لأي جماعة تشترك في الرؤية الفلسفية للكون ، من هذا المنطلق ، تدعي الانسانوية المسيحية انها تخدم الفرد من خلال تقديمها قاعدة للقيم الاخلاقية ، ومجموعة من المثل الملهمة ، وسبلا للتعامل مع حقائق الحياة القاسية ، وتبريرا عقلانيا للاستمتاع بالحياة ، اضافة الى تقديمها هدفا شاملا ، أما على مستوى المجتمع فتذهب الانسانوية المسيحية الى ان مؤسساتها تقدم خدمات تزرع الحس بالانتماء ، وتقدم للاطفال ارضية مؤسساتية للتربية الاخلاقية ، وحياة احتفالية متميزة ، وممارسة طقوسية ايديولوجية متناسقة في امور الزواج ، والولادة ، والنضج ، والماتم ، وغيرها ، وفرصاً من خلالها يستطيع المرء ان يؤكد فلسفته في الحياة ، وكذلك ايجاد السياق التاريخي لافكاره ، ولعل مرتكزها الاقوى يقوم على مقولة ان للانسان احتياجات شخصية واخرى اجتماعية ، وان اشباع هذه الاحتياجات لا يستتبع بالضرورة استبعاد الوازع الديني ، كما ان التعريف الوظيفي للدين يجعل من اشباع احتياجات المرء الهدف الاسمى وان استبعاد الدين او فرضه قسرا اما في ما يتعلق بإثبات او نفي الوجود الإلهي ، فأن الانسانويين المسيحيين يحاولون سحب العلمانيين الى منطقة وسط بين الديني واللاديني ، وهي منطقة (اللاادرية) ، فاذا رأى العلمانيون عدم امكانية اثبات وجود ما وراء الطبيعة ، فإن هذا العجز لا يستتبع ضرورة عدم وجودها وبالتالي فإن سبب استبعادها يساوي سبب الايمان بها ، من هنا تنبع اهمية (اللاادرية) : فكون المرء لا يعلم وجود شيء من عدمه لا يفضي بالضرورة الى تأكيد احد طرفي القضية ، فسواء كان الانسانوي العلماني (انسانويا وحدويا دون كنيسة) او كان الانسانوي الديني (انسانويا لم يغادر عادة الكنيسة بعد) ، فان الفريقين يقران بان الحقيقة المطلقة ليست ملكا لاحد ، ويقران بأن الانتماء الى نظرة معينة للكون لا تقتضي بالضرورة استبعاد الوازع الديني ، ان الذي يفرض نظرته القسرية على غيره هي الانسانوية العلمانية التي تنبع في اصلها من الموروث الاغريقي الذي يرى في مناهضة ابطال اساطيره للآلهة صورة لا تختلف عن صورة الانسانوي العلماني اليوم ، بل ان تأكيد الانسانوية العلمانية لدور العلم والديمقراطية

والحرية واهمية العقل هي من الامور التي تجمع بين الانسانوية العلمانية والمسيحية خاصة ان فروعها كثيرة من المسيحية تخلت عن كثير من عاداتها السابقة ، واحتفظت بحق الايمان ، اما الانسانوية الجديدة فهي حركة امريكية امتدت من عام 1910م الى عام 1933م وارتبطت اساسا بالامريكيين ارفينغ بابت وبول المر مور ، وهي ردة فعل ضد هيمنة العلوم التجريبية البحتة على الحياة الامريكية وربما العالم اجمع ، ولا بد ان هذا يذكرنا بأسباب ظهور النقد الجديد ومنطلقاته ، فالانسانوية الجديدة كانت تدعو الى العودة الى التعليم التربوي الليبرالي والى مناهضة التخصص الدقيق الذي نجم عن تطور العلم البحت والتقنية ، ولا شك ان لهذه النظرة فرضياتها المسبقة ، فهي ترى ان الإنسان مخلوق اخلاقي في جوهرة ، ولا يمكن دراسته من خلال المعطيات الوراثية والبيئية والعلمية فقط ، وهكذا فدراسة انتاجه الادبي لا بد ان تأخذ في الحسبان المعايير الخارجية سواء كانت الاخلاقية او التقييمية ، بل لا يمكن دراسة الإنسان ونتاجه بمعزل عن الاخلاق والقيم ، وبهذا ينتمي بابت والانسانوية الجديدة الى معسكر القائلين (بجوهرية الإنسان) ولن تستغرب اذا ما تبنى بابت كل ما يترتب على مثل هذه النظرة سواء من حيث رفع الجوهر عاليا او تفرد ما يخصه . . ولذلك يؤكد بابت في محاضرته (ما هي الانسانوية) على خصائص انسانوية عصر النهضة ، خاصة في شكلها النخبوي الارستقراطي ، وعلى اهمية الالتزام المهني لحقل العلوم الانسانية ، ولا شك ان رسالة هايدغر التي ارسلها تحت عنوان (رسالة في الانسانوية) لا تنطلق وحسب من الهاجس نفسه رغم الاسباب المغايرة والمنحى الفلسفي ، بل تكاد تكون الرد المفند للانسانوية الجديدة والانسانوية السارترية في صورتها الماركسية ، فهايدغر حاول على وجه الخصوص إجابة سؤال (ماذا بقي للانسانوية من معنى) ؟ بعد ما عانته اوربا من ويلات الحرب العالمية الثانية ، وبعد هيمنة آلة الدمار على ما هو انسانوي ، ويرى هايدغر ان كافة انواع التعريفات الانسانوية ، قديمها وحديثها ، تنطلق من الجوهرية الارسطية في تعريف الإنسان : (الإنسان حيوان عقلاني) ، كما يرى هايدغر ايضا ان الانسانوية تنسى عقلانية الإنسان لتركز على (حيوانيته) ولا شك ان هذه النظرة هي التي تجعل الإنسان ليس اكثر من جزء من (الطبيعة) ، شأنه في ذلك شأن اشياء الطبيعة الاخرى ، وهذا ما يقرب جوهر الإنسان كما في مقولة (الالة البيولوجية) ، من اجهزة الالة والتقنية الحديثة ، وهي الصورة التي سادت العلم الوضعي ، مثل هذه الصورة لا شك تختزل الإنسان في شيئية الجهاز النفعي ، فهو اما عامل او منتج او مستهلك ، ومثل هذا الاختزال لا شك يستبعد القيم والأخلاق ويصبح السؤال عن معنى الانسانوية خاضع لعدمية المجتمع التقني ، لقد رأى هايدغر في نسيان الانسانوية اصلها وجوهرها الانساني صورة مأسوية لا يصورها بدقة سوى ما افضت اليه من حرب شاملة على الإنسان بأسم الإنسان ، ولعل خطاب البيئة المعاصر امتداد للصورة الآلية التي تسيدت العصر الحديث ، فخطابنا المعاصر حول البيئة ينبع من مفهوم الإنسان الطبيعي اي كونه جزءا من اشياء الطبيعة ليتحول الى المجرم الاول بحق بيئته خاصة انه الان بوصفه شيئا طبيعيا معدوم

الارادة والحرية ، اصبح حيوانا سيئا مؤذيا . والمفارقة الحادة هي ان الإنسان بإنسانيته الجوهرية فقد كل السمات الايجابية التي خلعها عليه جان جاك روسو ، ليمتلكها الحيوان الذي كان الفارق الوحيد بين انسانية الإنسان واشياء الطبيعة الاخرى ، على المرء ان ينتبه الى ان الانسانوية الحديثة والانسانوية الجديدة يحملان نفس المسمى في اللغة الانجليزية ، لذلك رأينا ان نميز بينهما لانهما لا يمتان لبعضهما بصلة . فهذه حركة اسسها عام 1969 م الارجنتيني ماريو لويس رودريغوس كوبوس المعروف بالكتابة تحت الاسم المستعار سيلو (silo) ، وعلى الرغم من انها تتبنى معظم طروحات الانسانوية العلمانية في اتخاذها الإنسان محوراوفي حرية المعتقد، وطبيعة الإنسان ، الى اخر المثل الانسانوية ، الا ان هذه بالذات لها اهتماماتها الدينية . بل إن انسانوية اخرى ، هي الانسانوية العالمية والاتحاد الاخلاقي ، لم تنبه وحسب في مجلتها 1997 م بان لا علاقة لها بانسانوية سيلو ، وانما حذرت منها بوصفها فرقة دينية خطيرة تستغل النشء من ذوي التوجهات المثالية والمؤسسات التقدمية لاقامة دولة كونية شمولية ، والمتتبع لنشاط وتاريخ نشاط الحركة يجد انهانشأت عام 1969 م تحت مسمى (جمعية مساواة وتطوير الإنسان) ثم اعيدت التسمية ففي بداية السبعينيات لتصبح (الجمعية الدينية) ، ثم في عام 1978 م اعيدت تسميتها مرة اخرى لتصبح (الجمعية) ، وانشات في عام 1984 م (الحزب الانسانوي) ليكون البديل السياسي للحزب الاخضر ، ولها اتباع في كثير من الدول خاصة في امريكا اللاتينية ، ولعل مركز الجذب في انسانوية سيلو دعوتها الى تجاوز التمركز الاوروبي ، اذ ان الانسانوية منذنشاتها كانت انسانوية اوروبية ، مما جعلها انسانوية محدودة ثقافيا وجغرافيا ، اما سيلو فيدعو الى انسانوية ثقافية كونية تأخذ في الحسبان خصوصية كل ثقافة انسانية على وجه الارض ، كما يرى ان لكل ثقافة مجال للاسهام في (انسنة الارض) (وهو عنوان كتاب جمع فيه رسائله) ، والانسانوية السيلوية الحديثة تمنح الإنسان المقام الاول ، وتضعه ضمن مقولة الحرية والقصدية ، وهي الصفة التي تعتقه من نير (الشيئية الطبيعية) ، اي من كونه احد اشياء الطبيعة ، وبينما يرى الانسانويون الاخرون ان جوهر الإنسان سمة ثابته لا تتغير ، فان سيلو يرى ان الجوهر الانساني فاعل متغير حسب ظروفه وبيئته ، بل ان كل فرد انساني هو (مشروع) متطور ابدا ، وبتطوره يطور العالم من حوله كما يتطور هو نفسه ، وضمن هذا الطرح العام ، يؤكد سيلو على : ضرورة المساواة بين البشر كافة ،واعتراف بالتعددية الثقافية والشخصية ، وضرورة تجاوز المعرفة لكل ما هو مسلم به كحقيقة مطلقة ، وبأهمية حرية الفكر والمعتقد ، وانكار العنف ، والانسانوية الناجمة عن مثل هذا الطرح الذي يجمع الشخصي والجمعي لا يمكن ان تكون موروث ثقافة واحدة ، بل هي موروث ثقافات الارض ، انها الانسانوية الكونية ، وعلى المستوى الاصطلاحي لم تعرف الثقافة العربية مفهوم (الانسانوية) الا في العقود الاخيرة من القرن العشرين ، غير ان بعض الباحثين الذين اشاعوه يؤكدون انه نزعة اصيلة في الثقافة العربية الاسلامية لا سيما في تيارها الفلسفي الذي نشأ تفاعلا مع المعطيات الفكرية اليونانية في عصور الحضارة

الاسلامية الاولى ، من الابحاث التي يمكن الاشارة اليها في هذا السياق بعض الدراسات الادبية التي تناولت الشعر العربي تحت عناوين مثل (النزعة الانسانية) او (الاتجاه الانساني) ن ومن تلك كتاب بعنوان الاتجاه الانساني في الشعر العربي المعاصر لمفيد قميحة صدر عن وعي بدلالات النزعة الانسانية في الثقافة الغربية ، ولكن منطلقها الاساسي هو مفهوم الإنسان في الثقافة الاسلامية وما اشار اليه بعض الفلاسفة والكتاب المسلمين حول ذلك المفهوم ، ومنه مفهوم الانسانية الذي اشار اليه بعض الفلاسفة المسلمين ، ومنهم ابن سينا حين اعتبره من المفاهيم الكلية المجردة ، وكما في اشارة بعض المفسرين والفقهاء في شرحهم لفظة انسان التي تواترت الاشارة اليها في القران الكريم ، والبعد العربي الاسلامي لمفهوم الانسانية شكل ايضا مرتكزا لمجموعة ابحاث صدرت بعنوان (النزعة الانسانية في الفكر العربي ، دراسات في النزعة الانسانية في الفكر العربي الوسيط) في تلك الدراسات يبرز التفاعل مع معطيات الفكر الغربي في قراءة التراث العربي الاسلامي واستكشاف مفهوم الانسانوية من ذلك المنظور . فالابحاث تبدأ بدراسة للمفهوم الاوربي تشكل مهادا نظريا للكتاب ، ثم تتلو دراسات اخرى تحلل ابعاد (النزعة الانسانية) في القرن الرابع الهجري ، متأثرة كما يبدو بجهود احد ابرز الباحثين العرب في هذا المجال ، يمكن اعتبار الجزائري محمد اركون الباحث الاكثر بروزا في دراسة مفهوم النزعة الانسانية ، او (نزعة الانسنة) ، في الثقافة العربية المعاصرة وتوظيفه على نحو مكثف نسبيا ومن ثم اشاعته ، يقول اركون ، الذي يكتب بالفرنسية ، انه وجد نفسه صوتا وحيدا في دعوته لاحياء ما يسميه (نزعة الانسنة) في الثقافة العربية الاسلامية ، طرح اركون فهمه للانسنة وعلاقتها بالثقافة العربية الاسلامية في كتابين من كتبه ، الاول بعنوان نزعة الانسنة في الفكر العربي ، والثاني بعنوان معارك من اجل الانسنة في السياقات الاسلامية . يقول في مقدمة الكتاب الثاني : لقد اقترحت مصطلح الانسنة لكي الفت الانتباه الى تلك الابعاد الغائبة بعد ازدهارها في عهد الادب والادباء ، ثم لكي ادعو بالحاح الى ضرورة احياء الموقف الفلسفي في الفكر العربي خاصة ، والفكر الاسلامي عامة ، وكنت اعتقد انه ولا زال سبيل الى الاعتناء بمصير الإنسان اعتناءا شاملا ، نقديا ، منيرا ، بدون التساؤل الفلسفي عن افاق المعنى التي يقترحها العقل ويدافع عنها ، ثم يتضح مدى تركيز اركون على البعد العقلاني في الانسنة التي يستحضرها من التراث عندما يشير في الفصل الثالث من الكتاب نفسه الى انه بينما يصعب الحديث عن (فلسفة اسلامية) فإن من الممكن الحديث عن (نزعة انسانية اسلامية) وذلك على اساس ان الفلاسفة المسلمين ، وعلى اثرهم بعض المفكرين الاحرار والمستقلين ، راحوا يوكلون للعقل البشري وحده مهمة التخطيط للمراحل المنطقية التي تؤدي الى تلك الحقائق الكبرى التي تقدم بشكل عفوي لإيماننا عن طريق الوحي ، في تحليله لمفهوم الانسنة العربية الاسلامية لا ينسى اركون ان يذكر بالرابط بينها وبين ما يقابلها في التراث الغربي حين يقول : وكما حصل في جميع النزاعات الانسانية المتبلورة في الغرب ، فإن الإنسان يقع في مركز كل

البحث الفلسفي – العلمي فيما يخص النزعة الانسانية العربية او الاسلامية) ، وربطه هذا ليس سوى تذكير بأن التفاته هو نفسه الى بعض ما في التراث ، تماما كما هو التفات باحثين وكتاب عرب آخرين منذ بدايات عصر النهضة الحديثة في الثقافة العربية الاسلامية ، جاء بحافز غربي ، وفي حالة الانسنة نفسها فإن الاهتمام بها ، وان لم يتم تحت نفس الاسم ، يعود بالفعل الى بدايات التوجه العقلاني الحداثي في القرن التاسع عشر ثم مع تزايد ذلك التفاعل مع الثقافة الغربية في القرن العشرين ، نجد ذلك في ما انجزه كتاب مثل احمد امين ، الذي ينسب اليه اركون الفضل في احياء بعض نصوص النزعة الانسانوية في التراث الاسلامي ، وطه حسين وعبد الرحمن بدوي ، وصولا الى النشاط الفكري لمحمد عابد الجابري وعبد الله العروي وعلي احمد سعيد (ادونيس) ، فلدى هؤلاء وغيرهم كثير يمكن التحدث عن نزعة انسانوية بما يتضمنه المفهوم من عناصر حداثية وعلمانية ، وان لم يكن بالضرورة بما راه فيها مفكرون قدامى مثل ابن رشد ومسكويه ، غير ان الملاحظ ان التبني العربي لاطروحات الثقافة الغربية ومنها النزعة الانسانوية يجيء غالبا غير مستوعب لما تواجهه تلك الاطروحات من نقد في تلك الثقافة يعقبه تعديل لها وتخط او الغاء لها او لبعض ما تتضمنه ، فأركون مثلا يطرح النزعة الانسانوية وكأنها احدث مكتسبات الفكر المعاصر ، من ناحية ، ودون مواجهة للنقد الذي وجه الى تلك النزعة في توجهات مثل البنيوية وما بعدها ، حين تعرض مفهوم الإنسان للنقد بل والتغييب ، لقد المحنا الى شيء من نقد الانسانوية في مداخلها المختلفة ، لكن مثل ذلك النقد كان نقد انسانوية لأخرى سعيا لتلافي عيوب الواحدة لتبرير قيام غيرها ، فألانسانوية السارترية الوجودية ، مثلا ، هاجمت غيرها اعتمادا على المبادئ الماركسية ، كي تعيد للانسان (كرامته) وتنصفه مما عانى من مظالم برجوازية وتمييز طبقي ، بل وحروب ودمار ، وكذلك هاجمت الانسانوية المسيحية غيرها كي تؤكد ان الانسانوية المسيحية لديها (خلاص) الإنسان النهائي ، لكن مثل هذا النقد الغائي لا يرقى الى فاعلية نقد الحركات الفكرية المعاصرة ، فأقسى انواع النقد التي تعرضت له (الانسانوية) جاء من حركات فكرية مثل البنيوية وما بعد البنيوية ، والتقويض والنقد النسوي والخطاب الاستعماري ودراسات الجنوسة ، اذ ان مثل هذه التوجهات رأت ان السمات الانسانوية التي من شأنها ان تغري بأتباعها وتبني مقولاتها ، هي نفسها السمات التي جعلت مثل هذه الحركات تحارب الانسانوية بكل اشكالها وتدعو الى مناهضتها ، فالبنيوية ، كما هو معروف ، استبعدت الإنسان نفسه (محور الانسانوية ومركزها) ، وركزت على وظائف البنية واجهزتها ، واصبح الإنسان وظيفة من وظائف البنية المختلفة ، كما ان كثيرا من هذه الحركات رأت في الانسانوية (مؤسسة) نخبوية ارستقراطية متحيزة ، بنت (كما يقول فوكو) مفهوما للانسان اما على العلم ، او على الدين ، او على الفلسفة ، وهذه اسس لها تاريخها المتحيز الطويل ، فالخطاب الانسانوي ليس فقط خطابا نخبويا بل هو متمركز اوربيا ، ولهذا فان خطاب الانسانوية يعتمد مفهوم (الجوهر الغربي للانسان ليبرر استعمار غير الاوربي تحت شعارات

الانسانوية و(انسنة) غير الغربيين ، فلما كان غير الغربي ليس ذا جوهر انسانوي ، كان من الحري بالانسانوي الغربي ان يهيمن عليه عسكريا واقتصاديا وثقافيا ، ولا شك ان الخطاب الانسانوي الغربي لا يفترض وحسب جوهرية الإنسان الابيض الغربي ، بل يفرض (كونية) او عالمية هذه الرؤية على الغير لدرجة تجعله المتحدث الناطق بأسم الإنسان عموما ، يقول ادوارد سعيد ومن دون استثناء يذكر ، فإن الخطاب الاوروبي وخطاب الولايات المتحدة يفترض صمت العالم غير الاوروبي ، شاء ام ابى ، فهنالك الاندماج ، وهنالك الاحتواء ، وهنالك الحكم المباشر ، وهنالك القسر ، اما فانون فيحث على ترك هذه الاوروبا حيث لا يكلون من الحديث عن (الإنسان) لكنهم يقتلون البشر اينما وجدوهم ... لقد خنقوا البشرية بأسرها تقريبا بإسم ما يدعونه التجربة الروحية ، لعل مفارقة الانسانوية المأسوية هنا لا تكمن في ان غير الغربي ممنوع من الانسانوية بل في ان على هذا الغير اختزال (انسانيته) الى معطيات الانسانوية الغربية التي تعاني اصلا من السقم والفقر الاخلاقي ، بل ان فانون يعجب من اوروبا اذ تعجب بدورها من ويلات الحرب العالمية الثانية ، ليؤكد ان هذا مال الانسانوية وحقيقة ما تنطوي عليه ، بل ان هذه المثالب مجرد (روتين) سائد مشروع في المناطق المستعمرة ، خاصة على المستوى الثقافي اما مقاربات النقد النسوي والتقويض فتهاجم الانسانوية ليس فقط من خلال التشكيك بوجود (جوهر) انساني يميزه ، او من خلال ازاحة (الذات) وتأكيد اهمية العلاقات في بناء الفكر والخطاب ومفهوم الإنسان وجوهره ، بل ايضا من منطلق الاختلاف والتمايز ، فالانسانوية لا تحرم وحسب على غير الاوروبي (كينونته) ما لم يصبح النقيض الذي من خلاله يعرف الغرب نفسه ، وانما الانسانوية بهيمنتها ودعوتها الى تماهي الجميع معها ، تحرم الغير من الخصوصية الثقافية والاختلاف الذي يميزها ، حتى على الاقل تقوم التبادلية الثقافية التي تدعو لها الانسانوية نفسها ، ومع ادراك مساوئ (الانسانوية) في تمركزها الاوروبي ، حاول المفكرون ومنتجو الثقافة الغربيون استشفاءها من خلال الدعوة الى ادراجها تحت مظلة (التعددية الثقافية) ، لكن هذه المظلة لا زالت تستثمر في (الإنسان) ، ولذلك جاءها النقد من اليسار ومن اليمين ، فهذا الاستثمار اذ يدعو الى اختيار هوية كونية انسانية ، فإنه يخلط الخيارات ذات الخصوصية الاجتماعية المباشرة (التي من شأنها ان توسع افاق المرء الثقافية) يخلطه بما زعم للانسان من قدرة كونية على اختيار مؤشرات الهوية التي تريد التعددية الثقافية فرضها بشكل فعال (وهذا ايضا شأن الخطاب الاستعماري دائما) وبين السياقات التي فيها تنمو التعددية كتجديد فكري ، ورغم ان هذا النقد غيض من فيض ، الا ان الانسانوية لن تختفي ، بل لعلها تبقى ما بقي الإنسان تنضوي تحت توجهاته الفكرية والاقتصادية والسياسية والاجتماعية والاخلاقية (دليل الناقد الادبي ، ميجان الرويلي وسعد البازعي ،ص46 – ص61).

ان مصطلح الانسنية دال او يدل على النزعة الانسانية القائلة بان الإنسان هو اعلى قيمة في الوجود ، تمييزا له عن (الانسانيات) باعتبارها مادة

الدراسة الجامعية التي تعنى باللغات والفنون والآداب والتاريخ ، او بمعنى اكثر حصرا باعتبارها دراسة المؤلفات الكلاسيكية الاغريقية والرومانية ، وكذلك تمييز لتلك النزعة عن (الانسانوية) التي تستخدم للدلالة على الميل او النزوع الى الانسانية او ادعائها ، ويعود الفضل في نحت مصطلح الانسنية (كمرادف للمصطلح الغربي **humanism**) للاستاذ فواز طرابلسي ، في اطار ترجمته لاخر مؤلفات الراحل ادوارد سعيد ، وهو كتاب (الانسنية والنقد الديمقراطي **Humanism and Democratic criticism**) ، فقد اقتضت الترجمة الوافية نحت مصطلح عربي يستوعب المضامين الفكرية التي اودعها سعيد كتابه الاخير ، والتي تبرز تطوره الفكري والادبي وقد تأوج في التزامه النهج الانسني ، ان الكلمات الفنية التي نسميها بالمصطلحات ، وخاصة في الفلسفة ، لا تختلف كثيرا من حيث نشأتها في المجتمع عن غيرها من الكلمات ، بل انها لتبدأ ، في اغلبها كلمات عادية في لغة الحياة اليومية ، او الفاظا عابرة في مؤلفات بعض المفكرين ، حتى اذا ما جاء احدهم وتوقف وقفة طويلة عند واحدة منها ورأى انها اكثر تعبيرا من غيرها عن مشكلة او مشكلات بعينها يكابدها وتشغل تفكيره ، فحينئذ ، وحينئذ فقط ، تأخذ هذه الكلمة ، وعلى يديه ، دلالات ومعاني محددة ، وتكتسب ملامح وابعاد متميزة ، ومن ثم يبدأ النظر اليها على انها كلمة فنية اي مصطلح ، بيد انه بخروج المصطلح من مجاله الخاص ، وانتشاره سواء في مجالات اخرى متخصصه او في الحياة العامة ، فأنه لا يلبث ان تلحق به معاني هامشية ربما اسدلت على معانيه الاصيلة استارا من اللبس وسوء الفهم ، وهو ما يلقي على عاتق الباحثين مهمة التمييز بين ما هو اساسي وما هو غير اساسي في معانيه ، ولعل مصطلح (الانسنية Humanism) ان يكون واحدا من اكثر مصطلحات الفلسفة المعاصرة تجسيدا لهذه الحقيقة الخاصة بنشأة المصطلحات وتطورها وانتشارها ، فمن الصعب علينا فهم دلالته حق الفهم ، بمعزل عن المشكلات الانسانية والظروف التاريخية التي مرت بعصور من استخدموه من مفكرين وفلاسفة ، وهو ما يحتم علينا تتبع البدايات الاولى لاستخدامه ، فقد اطلق هذا المصطلح ، اول ما اطلق ، للدلالة على الحركة الفكرية التي يمثلها المفكرون الانسنيون **Humanists** في عصر النهضة ، من امثال الشاعر الايطالي الكبير فرانشسكو بترارك **Francesco petrarca** ورفاقه ، وهي حركة اوضح سماتها السعي الى الاعلاء من سلطان العقل ، ومقاومة السلطة والجمود وسبيل انصارها التمرد على قيود القرون الوسطى وتحطيمها ، ويظل اقتراح المفكر المصري اسماعيل مظهر بأعتماد النشورية ، وليس الانسنية ، ترجمة للمصطلح الغربي **Humanism** ، وكذلك اقتراحه اعتماد النشوري ، وليس الانسني ، ترجمة للمصطلح الغربي **Humanism** ، الاكثر تعبيرا عن مضمون تلك الحركة الفكرية المشار اليها سلفا ، فالنشورية من النشور بمعنى البعث ، وبالتالي هي الاكثر تعبيرا عما قصد اليه المصطلح الغربي من احياء الآداب القديمة وبعث الإنسان من رقاد القرون المظلمة ، والحركة الانسنية او النشورية في مطلع عصر

النهضة ، شأنها في ذلك شأن اي ثورة ثقافية اخرى ، اعادت تقييم الاوضاع السائدة في العصر الوسيط ، ثم لم تلبث ان تحدت المعنى الذي خلعه على الوجود زعماء اللاهوت في ذلك العصر ، وكانت الشرارة الاولى في الثورة نهوض جماعة من المفكرين الانسنيين او النشوريين ، اعلنت تفسيرا للحياة يتفق مع المفاهيم الآدمية والانسانية ، وبطبيعة الحال جاء ذلك الاعلان على استيحاء اول الامر ، غير انه لم يلبث ان اضحى اكثر جرأة فيما بعد ، اذ مضت تلك الجماعة الانسنية قدما في تحدي الازدراء الذي نظر به رجال الدين في العصر الوسيط الى عالمنا ، واكدت جزما ان الارض مقام جميل طيب ، وان الوجود الانساني هبة ثمينة للغاية ، وانه ليس امرا عرضيا وبغيضا كما يروج لذلك تجار الالام ، ولما كان للقدامى نفس الوضع ، فان الانسنيين التجئوا لدعم منطقهم الجريء الى نفوذ الاغريق واللاتين ، ومن ثم اتخذت الحركة الانسنية من زاوية تلك الحاجة شكل احياء التراث القديم ، ويمكن اعتبار اولئك الانسنيين الثائرين ، ابتداء من بتراك جماعة من المجددين اتصفوا بالادراك والتبصر ، ونجحوا على تردد بعضهم في سحق قيود القرون الوسطى ، صارخة عقولهم قبل السنتهم : (ايتها الحرية .... اننا نعشقك) ، على هذا النحو انطلقت الحركة الانسنية قوية فاتحة ، وساعد على ذلك اختراع آلة الطباعة ، رغم استقبال الانسنيين لهذا الحدث ببرود يماثل برود استقبالهم لحدث اخر لا يقل اهمية ، وهو الاستكشافات الجغرافية ، فليس ثمة شك في ان الانسنيين الثائرين ، كانوا ابعد عن ان يبتهجوا بأختراع الطباعة ! بل انهم عادوها في البداية !

ولدينا مثل واضح على ذلك ، ضربه لنا فسبزيانو دابستيتشي **Vespasiano de bisticci** ، وهو احد ذوي الافكار النبيلة في القرن الخامس عشر ، فمع ان فسبزيانو مات عام 1498 ، اي في وقت كان فن الطباعة قد بلغ فيه درجة طيبة من التقدم ، نراه وقد ظل يتوجس من الطباعة الى نهاية عمره ، ليس ذلك فحسب ، فقد ذكر فسبزيانو ان واحدا من حماته ونصرائه ، وهو الدوق اوربينو **Urbino** ، كان يخجل ان يمتلك كتابا مطبوعا ، والحق ان هذا الموقف اصبح مستحيلا في القرن التالي ، لان الانسنيين رأوا ان آلة الطباعة لم تعد عدوتهم ، فبفضلها راحت كتبهم تنتشر في كل الاوساط بسرعة البرق ، لانه اذا كان نسخ الكتاب قبل اختراع اله الطباعة يستغرق اسابيع عديدة او شهوراً ، فان طباعته وبمئات النسخ بعد اختراعها اضحت تتم بين عشية وضحاها ، وفضلا عما اسداه اختراع آلة الطباعة للحركة الانسنية من عون ، عمد الامراء الايطاليون بدورهم لدعم الانسنيين ماديا ومعنويا ، بل وحموهم كذلك من ضغط الكنيسة والعامة ! الامر الذي ساهم بقوة في دعم الحركة الانسنية في عصر النهضة ، اذ لم يكن اولئك المدعومين سوى الطليعة الثورية للحركة ، ففي مدينة فلورنسا التي انجبت اشهر الرساميين والفنانيين ، وبفضل مساعدة الامراء ، راح المفكر الانسني مارسيليو فيشينو **Marsilio ficino** يترجم اعمال افلاطون وتلامذته ، وكذلك تشكلت اول اكاديمية علمية في مدينة فلورنسا ، هاجر اليها كبار علماء بيزنطه بعد سقوط القسطنطينية على يد محمد الفاتح ، وللاسف تعصبت الاكاديمية لفكر افلاطون الى حد انها منعت

تدريس فكر ارسطو الذي دخل الى ايطاليا عن طريق الفلاسفة العرب ، كأبن سينا وابن رشد ، ومن ايطاليا انتشرت الحركة الانسنية في المانيا وهولندا ، ومنهما الى فرنسا ، وعندما عارض رجال الدين دخول مؤلفات الفلاسفة المسلمين ، بحجة انها اتية من جهة اعداء المسيحية ، قال لهم الانسنيون الثائرون : هذا الفكر يشكل جزءا لا يتجزأ من التراث الانساني ، ونحن بحاجة اليه ، وسوف نأخذ به ونستفيد منه ، ايا تكن الجهة التي جاء منها ! ، حقيقة ان المفكر الانسني في عصر النهضة لم يكن رجلا محيطا بما كتب القدماء ، مستمدا وحيه منهم فحسب ، بل كان رجلا قد فتن بالقدماء فتونا جعله يقلدهم في حياتهم ويحاكيهم في قناعتهم ، ويقتدي بهم في لغتهم وتفكيرهم ، ولا جرم ان حركة كهذه متى اوغل فيها اصحابها الى اقصى حدودها المنطقية ، كانت خليقة ان تتجه الى النيل من رجال الدين المسيحي بحدة وقوة ، وهو ما ساعد منذ ذلك الحين على شيوع القول بالتعارض بين الحركة الانسنية والعقيدة المسيحية في مؤلفات الانسنيين وكتاباتهم ، بيد ان الاستعمال الفلسفي لمصطلح (الانسنية) يتصف بالحداثة النسبية ، ولو انه برزت خلاله اتجاهات فلسفية عديدة ودقيقة في تعريف المصطلح ، التقت جميعها على تثمين الإنسان بوصفه اعلى قيمة في الوجود ، غير انها تفاوتت في ايمانها بقدرته منفردا على تجاوز الامة وبلوغ طموحاته ، تحدوها في ذلك مؤثرات عديدة لا مجال لذكرها او حتى التنويه عنها ، ويورد الكاتب فيما يلي رصدا موجزا ووافيا نسبيا – من وجهة نظره – لاهم وابرز الاتجاهات الفلسفية في تعريف مصطلح (الانسنية) ، ذكر الفيلسوف الانجليزي فرديناند شيلر **F.C.S.Schiller** ان الانسنية هي ابسط وجهات النظر الفلسفية ، وقوامها هو ادراك الإنسان ان المشكلة الفلسفية تخص كائنات بشرية ، تبذل غاية جهدها لتفهم عالم التجربة الانسانية ، وزادها في ذلك ادوات الفكر البشري وملكاته ، وطبقا لما اورده الفيلسوف شيلر في كتابه (دراسات في المذهب الانساني **Studies in Humanism**) ، لا خلاف بين الانسنية وبين اراء الناس فيما تواضعوا عليه من امور الواقع ، فهي لا تنكر ما اصطلح الجمهور على وصفه بصفة (العالم الخارجي) ، انها تكن احتراما بالغا عميقا للقيمة البراجماتية للتصورات التي تدر بالفعل افضل مما تدر تصورات الميتافيزيقا التي تحتقرها وتريد ان تبطلها ، ولكنها تصر على ان (العالم الخارجي) الذي يقول به انصار الواقعية لا يزال يعتمد على التجربة الانسانية ، بيد انها - يقصد الانسنية – قد تتجزأ فتضيف ان معطيات التجربة الانسانية لم تستعمل استعمالا تاما في بناء عالم خارجي واقعي ، وذكر دي روجمون **Denis de rougemont** تعريفا اخر بأن الإنسان ينبغي عليه من الناحية الاخلاقية ان يقصر اهتمامه على ما يدخل في النطاق الانساني من صفات وفضائل واعمال ، وبهذا الصدد يقول الشاعر السويسري دي روجمون في كتابه (سياسة الشخصية **politique de la personne**) المنشور عام **1934** ، ما نصه : ان المذهب الانساني – يقصد الانسنية – يدل على نظرة عامة عن الحياة السياسية والاقتصادية والخلقية ، تدور على الاعتقاد بأن خلاص الإنسان يتحقق بالجهد الانساني وحده ، وهو اعتقاد مخالف

كل المخالفة للعقيدة المسيحية التي تذهب الى ان خلاص الإنسان يتحقق بفضل من الله وحده ومن الايمان ، وذكر سارتر **J.P.sartre** : لما شاع استعمال مصطلح (الانسنية) في اوربا وامريكا شيوعا حمل الفيلسوف الوجودي جان بول سارتر على وضع كتاب مهم حول طبيعة العلاقة بين الوجودية والانسنية ، فالانسنية من وجهة نظر الفيلسوف الوجودي سارتر ترى ان الإنسان هو على الدوام خارج نفسه ، ومتى جعل نفسه مشروعا ومتى اضاع نفسه خارج نفسه ، استطاع ان يجعل نفسه موجودا ، ومن جهة اخرى انما يستطيع الإنسان ان يكون موجودا حين يسعى الى اغراض متعالية ، اي تتجاوزه ، ولما كان الإنسان هو هذا التجاوز ، ولما كان لا يتناول الموضوعات الا بالقياس الى هذا التجاوز ، فهو حينئذ في لب التجاوز نفسه ، وليس هنالك من عالم الا العالم الانساني ، عالم الذاتية الانسانية ، فالوجودية – والكلام لجان بول سارتر – انسنية ، لانها تذكر الإنسان بأنه ليس هنالك من تشريع الا نفسه ، وان الإنسان ، حين يبحث خارج نفسه عن غرض هو تحرر معين وتحقق محاولات صياغة انسنية عالمية ، يعد الرواج العظيم الذي لقيه مصطلح (الانسنية) مسئولا بشكل او بآخر عن زيادة الاختلاف في معانيه عند مستعمليه من اصحاب الاتجاهات الفلسفية المختلفة ، فضلا عن كونه مسئولا كذلك عن كثرة الاختلاط حول المصطلح ، ليس في اذهان العامة فحسب ، وانما لدى كثير من الكتاب والمؤلفين ايضا ، وهو ما حدا ببعض الفلاسفة والمفكرين المأخوذين بما للانسنية من رونق وجاذبية لبذل جهود حثيثة في صياغة خصائص بعينها لما اصطلحوا على اعتباره (انسنية عالمية **World Humanism**) ، اعتقدوا في تجاوزها للاختلافات والتناقضات الواردة في التعاريف المختلفة للانسنية ، الى جانب اعتقادهم في تمييزها للفلسفة الانسنية عما عداها من فلسفات ، وفيما يلي عرضا موجزا لأهم المحاولات المبذولة في هذا الصدد ، اورد الفيلسوف الامريكي كورليس لامونت في كتابه ذائع الصيت (الفلسفة الانسنية **The Philosophy of Humanism**) ، عشر خصائص ، اعتبرها تجسيدا للانسنية في اكثر اشكالها الحديثة قبولا ، واكد لامونت على ما تتيحه تلك الخصائص للانسني من مزية نعت الانسنية بما يحلو له من صفات ، فله ان يطلق عليها الانسنية العلمية او العلمانية او الطبيعية او الديمقراطية ، وذلك حسبما يتراءئ له ، فطبقا للفيلسوف الامريكي ، تحتفظ الانسنية في ظل النعوت المختلفة بوجهة نظرها القائلة بأن البشر لا يملكون سوى حياة واحدة ، لزاما عليهم ان ينفقونها كلها او معظمها على الاقل ، في سلام دائم وابداع متواصل ، على ان يستندوا في ذلك الى طاقاتهم الانسانية الابداعية ، لا الى قوة خارجية او عالية على الكون ، على اية حال اوجز الامريكي لامونت رؤيته للانسنية العالمية في امتلاكها للخصائص الآتية :

1) اعتقادها في الميتافيزيقيا الطبيعية ، او بعبارة اخرى اتخاذها موقفا تجاه الكون يعتبر كل اشكال ما فوق الطبيعة اساطير ، وينظر للطبيعة على انها جملة الموجود فضلا عن ادراكه لها كنظام للمادة

والطاقة دائم التغير ، يعيش مستقلا عن اي عقل او وعي .

2) اعتقادها ، مستندة في ذلك الى القوانيين والحقائق العلمية ، في كون الجنس البشري نتاجا تطوريا للطبيعة ، وجزءا منها في الوقت ذاته وكذلك اعتقادها في الارتباط الوثيق بين العقل ووظائف المخ ، علاوة على اعتقادها الراسخ في وحدة الجسد والشخصية وهو ما يعني – من وجهة نظر لامونت – القول باستحالة حدوث بعث للوعي بعد الموت .

3) اعتقادها ، انطلاقا من ايمانها العظيم بالجنس البشري ، في امتلاك البشر الامكانية والقدرة على حل مشكلاتهم ، عبر اعتمادهم الاساسي على العقل والمناهج العلمية المطبقة بشجاعة لخدمة رؤية بعينها .

4) اعتقادها ، وذلك على خلاف نظريات الجبر او القضاء والقدر او القدر السابق ، ان البشر رغم كونهم محكومين بالماضي ، يملكون حرية حقيقية للاختيار والفعل الخلاق ، وانهم رغم خضوعهم لقيود موضوعية بعينها ، يملكون القدرة على صياغة مصائرهم.

5) اعتقادها في مواثيق الشرف والاخلاقيات التي تشكل الارضية لكل القيم الانسانية السارية في الخبرات والعلاقات الحياتية على كوكب الارض ، والتي تحفظ على الإنسان اهدافه العليا الماثلة في السعادة والحرية والتقدم الاقتصادي والثقافي والاخلاقي ، بغض النظر عن الامة او العنصر او الديانة التي ينتمي اليها هذا الإنسان .

6) اعتقادها ان الفرد يحقق الحياة الطيبة عبر ما يحدثه من تناغم بين تلبية المطالب الشخصية والتطور الذاتي المستمر وبين العمل المهم والنشاطات الاخرى التي تساهم في تحقيق الرفاهية للمجتمع .

7) اعتقادها في امكانية الوصول لابعد مدى ممكن في تطوير الفن والوعي بالجمال ، بما في ذلك استحسان جمال الطبيعة وإدراك جلالها ، على امل ان تصبح الخبرات الاستاطيقية (الخاصة بعلم الجمال) واقعا سائدا في الحياة .

8) اعتقادها في البرامج الاجتماعية بعيدة المدى ، الرامية لاحلال الديمقراطية والسلام ومستويات المعيشة المرتفعة في شتى انحاء المعمورة والمستندة في ذلك الى نظم اقتصادية منتعشة على الصعيدين الوطني والدولي.

9) اعتقادها في الاعمال الاجتماعي الكامل للعقل والمناهج العلمية ، وكذا اعتقادها في التدابير الديمقراطية والحكم البرلماني ، الكافل لحرية التعبير والحريات المدنية في كافة مجالات الحياة الاقتصادية والسياسية والثقافية .

10) اعتقادها ، متمشية في ذلك مع المناهج العلمية في حتمية الطرح السرمدي للتساؤلات حول الافتراضات والقناعات الاساسية بما في ذلك الافتراضات والقناعات المرتبطة بالانسنية ذاتها لكونها ليست دوجما **Dogma** (حكما لا يقبل الشك) ، وانما فلسفة متطورة منفتحة على تذوق الخبرات والاكتشافات الجديدة والاستدلالات الاكثر دقة ، وافق الاباء المؤسسون للاتحاد الانسني والاخلاقي الدولي **International Humanist and Ethical Union** ، في مؤتمرهم الاول بهولندا عام **1952** ، على ما اعتبروه بيانا بالمبادئ

الاساسية للانسنية العالمية غير ان المؤتمر العالمي للاتحاد الدولي والمنعقد بهولندا عام 2002 ، اي بعد مرور خمسين عاما على انعقاد المؤتمر الاول ، تعهد بالتحديث بيان المؤتمر الاول المعروف بأسم **(اعلان امستردام Amsterdam Declaration)** ، واعتبره تعريفا رسميا لخصائص الانسنية الحديثة ، تمييزا لها عن غيرها من الفلسفات ، وعليه اضحى (اعلان امستردام معروفا بأسم اعلان امستردام **(Amsterdam 2002 Declaration 2002)** ، واضحت المبادئ الواردة به والآتي عرضها تجسيدا فعليا لرؤية الاتحاد الدولي لخصائص الانسنية العالمية :

1) الانسنية : اخلاقية ، فهي تؤكد قيمة وكرامة واستقلالية الفرد ، علاوة على تأكيدها لحقه في التمتع بأكبر قدر ممكن من الحرية ، بما لا يتعارض مع حقوق الاخرين ، فالانسنيون يهتمون بالبشر كافة ، بما في ذلك الاجيال القادمة ، ويؤمنون بأن الاخلاق جزء لا يتجزأ من الطبيعة البشرية ، وانها تقوم على التفاهم مع الاخرين والاهتمام بهم ، ولا تتطلب قوة خارجية لفرضها .

2) الانسنية : عقلانية ، فهي ترمي للتوظيف الخلاق وليس الهدام للعلم فالانسنيون يعتقدون في ان حل مشاكل العالم سبيله الفكر والفعل البشريين وليس تدخل القوى العالية عن الكون . والانسنية تدافع عن الاخذ بالمناهج العلمية في حل المشكلات الانسانية ، بما لا يتعارض مع القيم الانسانية ذاتها ، فهي التي تساعد الإنسان على تحديد الغايات التي يعد العلم وسيلة لبلوغها .

3) الانسنية تساند الديمقراطية وحقوق الإنسان فهدفها بلوغ الكائن البشري اقصى قدر ممكن من التطور ، انها تعتبر الديمقراطية والتنمية البشرية حقا طبيعيا لذلك الكائن ، فطبقا للانسنية ، تهيمن المبادئ الديمقراطية وحقوق الإنسان على العلاقات الانسانية ، فلا يترك قرار اخذ بهما او تركهما للحكومات والانظمة ، اياً كانت طبيعتها ، لكونهما حقا انسانيا .

4) الانسنية تصر على ضرورة تناغم الحريات الشخصية مع المسؤلية الاجتماعية ، او بعبارة اخرى ، تؤكد الانسنية على ضرورة بناء عالم يكون فيه الشخص الحر مسئولا امام المجتمع ، كما انها تعترف بأعتماد الإنسان على الطبيعة وكذا تعترف بمسؤليته تجاهها ، والانسنية ليست دوجماطيقية ، فهي لا تفرض عقيدة بعينها على الانسنيين وتطالب بحق الإنسان في التعليم الحر .

5) الانسنية تؤكد على ايمانها بعدم مشروعية اجبار الإنسان على اعتناق ديانة بعينها ، وكذا عدم مشروعية السعي لفرض الاعتناق القسري لبعض الديانات الرئيسية في العالم على الاخرين ، استنادا لكونها صالحة لكل زمان ومكان ، فالانسنية تعترف بحق الإنسان في التدبر والتقييم والاختيار الحر لعقيدته ، اياً كانت تلك العقيدة .

6) الانسنية تثمن الخيال والابداع الفني ، وتعترف بدور الفنون والاداب في تطوير الملكات الخلاقة ، فهي تؤمن بأرتباط الفنون على اختلافها وتنوعها بما يحرزه الإنسان من تطور وتقدم في مناحي الحياة المختلفة .

7) الانسنية تعد موقفا حياتيا يرمى لتمكين صاحبه من تحقيق اقصى قدر ممكن من الامال والطموحات

فضلا عن تزويد الانسنية معتنقيها بالادوات الاخلاقية والعقلانية اللازمة للتعاطي الكفء مع الحياة ، في كل زمان ومكان ، وقد عرضنا محاولتي لامونت والاتحاد الانسني والاخلاقي الدولي لصياغة انسنية عالمية ، تتميز عما عداها من فلسفات ، وتتجاوز خصائصها الاختلافات الواردة في التعاريف الفلسفية المتعددة للانسنية ، يتبقى لنا ان نشير لوجود قدر غير قليل من التشابه الجوهري بين المحاولتين فكلتاهما تؤكدان على ارتباط الانسنية بتثمين العقل البشري ، وتريان في المواثيق الاخلاقية رافدا مهما لها ، اضافة الى تأكيد المحاولتين على ارتباط الانسنية بالتناغم بين الحريات الشخصية والمسئوليات الاجتماعية ، وكذا ارتباطها بالاحترام الكامل للمبادئ الديمقراطية وحقوق الإنسان وتظل المحاولتان المذكورتان ، والمحاولات الاخرى المماثلة ، دليلا حيا على عمق وجدية الرغبة الانسانية في صياغة انسنية عالمية ، تصبح الارض في ظلها مقاما جميلا طيبا (**الإنسان هو الحل ، حازم خيري ، موقع دروب الالكتروني).**

ان كلمة **Humanismus** ، **Humanisme** ، **Humanism** ، التي بات من المعتاد اليوم التعبير عنها في العربية وترجمتها بكلمات مثل الانسنية والمذهب الانساني والنزعة الانسانية – والكلمة الاخيرة هي الاكثر تداولا وهي التي فضلناها – لم تظهر في الثقافة الغربية للمرة الاولى ، حسب ما تذكره الموسوعات والقواميس المختصة ، الا في اوائل القرن التاسع عشر ، وبالتحديد في سنة **1808** ، حيث استعملها احد علماء التربية الالمان **F.j.Niethammer** ، وكان يقصد من خلالها في البداية ، الدلالة على نظام تعليمي وتربوي جديد يقترحه ويهدف منه الى تكوين الناشئة ، عن طريق الثقافة والآداب القديمة **Les humanites** ، وبالاخص منها الآداب اللاتينية والاغريقية ، وذلك لغاية تلقينها مثلا اعلى في السلوك وفي المعرفة ، من شأنه ان يعلي من قيمة الإنسان ومكانته ، ومن المرجح جدا ان تكون لهذه الكلمة ، التي يتضح انها حديثة العهد نسبيا ، علاقة بكلمات اخرى من نفس الجذر اللاتيني كانت متداولة من قبل ، ربما في سياقات اخرى مختلفة ، وبالفعل فإننا نجد في اللغة اللاتينية ابتداء من سنة **1120** ، كلمة **Humanitas** ، التي كانت تدل على الخصائص والصفات الانسانية وبصفة اساسية على تلك التي يتميز بها الإنسان وحده من دون سائر المخلوقات الاخرى ، وقد اعتبرت الثقافة من اهم تلك الصفات على الاطلاق ، كما نجد كذلك في اللغة الايطالية ، ابتداء من سنة **1512** ، كلمة **Umanista** ، وكانت تطلق بصفة خاصة على استاذ البلاغة والخطابة ، ومن المؤكد ان الاساتذة والمفكرين والفنانين الذين اصبحنا نعرفهم بأسم الانسانيين **Les humanists** ، لم يكونوا جميعهم من ذلك الصنف . وفضلا عن الدلالة التربوية والتعليمية السابقة الذكر ، فإن كلمة النزعة الانسانية اكتسبت في اواخر القرن التاسع عشر ، وبالضبط ابتداء من سنة **1877** ، معنى تاريخيا اكثر تحديدا ، بحيث صارت تدل على ذلك التيار الفكري والثقافي العام والشامل ، الذي شمل ميادين الفنون والآداب والفلسفة ، والذي انطلق في البداية من ايطاليا في عصر النهضة ، ليعم بعد ذلك كثيرا من البلاد الاوروبية خلال القرنين الخامس

عشر والسادس عشر ، ونعلم ان ذلك التيار قد تحول الى نوع من الثورة الثقافية تميزت اساسا بالاهتمام الكبير بدراسة اللغات والآداب القديمة ، واحياء التراث الادبي والفني الاغريقي والروماني ، وفي هذا الحقل الدلالي الجديد ، اضحت عبارة المفكر الانساني تدل على ذلك الباحث المولع والشغوف بتحقيق التراث القديم واحيائه ، وذلك الفنان الذي تحفزه في عمله رغبة البحث عن نموذج للكمال الانساني ، والمصلح والداعية الذي ينشد الشيء نفسه على المستوى الاخلاقي والسياسي ، ويمكن القول ان النزعة الانسانية من خلال هذا المعنى التاريخي كانت بمثابة اول نسق ايديولوجي محوره الإنسان واضح المعالم نسبيا ، عبرت من خلاله الطبقة البرجوازية الفتية والصاعدة انذاك ، عن بدايات تمردها على ثقافة القرون الوسطى ، وعلى نظرة تلك الثقافة الى الكون والى الإنسان والى العلاقات الاجتماعية ، لقد عنت النزعة الانسانية انذاك في العمق بداية تمرد على اسلوب معين في الحياة ، وفي التفكير وفي التعامل بين البشر ، كان يعتبر مهنيا للانسان وكانت ثقافة العصر الوسيط تكرسه وتعيد انتاجه ، لقد تضمنت تلك النزعة افكار الاهتمام بالانسان كفرد ، والاهتمام بكل ما يثبت ذاته ، ويعيد اليه الثقة في قدراته ، ويغني حياته وشخصيته وفكره ، وقد يتبادر الى الذهن ان امثال هذه الافكار الانسانية ليست غريبة على الفلسفة اذ نجدها كإرهاصات عند هذا الفيلسوف القديم او ذاك ، وان النزعة الانسانية كموقف فكري ايجابي تجاه الإنسان ومناصر له ، لا يمكن ان تحدد فقط بفترة عصر النهضة ولا ان ترتبط برقعة جغرافية معينة ، ولا بأسماء خاصة ، وقد يكون في ذلك بعض الحقيقة ولكن من المرجح جدا ان تلك الافكار الانسانية لم ترد في فكر الاقدمين الا كحلم او كمثل اعلى طوباوي صعب التحقيق في هذا العالم وانها لم تشكل اطارا نظريا متناسقا للتعبير عن مطالب وطموحات ، داخل صراع اجتماعي وسياسي معين ، وفي فترة تحولات حاسمة ، الا ابتداء من عصر النهضة ، لقد كانت افكار النزعة الانسانية في عصر النهضة كما قلنا ، بمثابة ثورة ثقافية حقيقية ، تم فيها التأكيد على مكتسبات انسانية جديرة بالتقدير : فإن يذكر اسم الإنسان بصوت مرتفع ، وتثأر قضية حقوقه وحريته في مجتمع تحكمه الكنيسة والاقطاع ، وتباح فيه اشكال عديدة من انتهاك كرامة الإنسان بأسم التفويض الالهي ، فذلك لعمري عمل شجاع ويستحق الثناء ، ونذكر ان من بين تلك الماثر الايجابية لحركة النزعة الانسانية ، المناداة بتحرير الافراد من الحواجز المتحجرة الفئوية والمراتبية ، الاجتماعية والدينية التي اتسمت بها بنية المجتمع الاقطاعي وكذلك معارضة التعصب الديني ومحاكم التفتيش والبحث في المجال المعرفي عن مصادر اخرى للحقيقة غير شراح الوحي المأذونين ، والاشادة النسبية بأهمية التجربة والعقل ، وقد ادركت افكار النزعة الانسانية بالتأكيد اوجاً عظيماً في مؤلفات مفكري وفلاسفة عصر الانوار في القرن الثامن عشر ، عشية الثورة الفرنسية الكبرى ، اولئك الذين رفعوا شعار الحرية والمساواة والاخاء واعلنوا حق البشر في تطوير قدراتهم وامكانياتهم والاهتمام بسعادتهم ورفاهيتهم ومهما قيل عن النزعة الانسانية في ذلك العصر بأنها كانت مخادعة وضيقة وبأنها

ارتقت بتصور خاص عن الإنسان ، محصور في حدود طبقية معينة الى مرتبة تصور عام وشامل فهي وفي سائر الاحوال ليست اسوأ ما اسفر عنه الفكر البرجوازي ، لقد كانت اهم ميزاتها انها حاربت النزعة الظلامية ، واقترحت افكارا هامة ساهمت فيما بعد في وضع لبنات اولى لميثاق حقوق الإنسان ، ولا نشك في ان مضامين الافكار والمبادئ الانسانية التي صاغتها وطورتها فلسفة عصر الانوار ، وكذلك الفلسفة الالمانية الكلاسيكية ونذكر هنا بصفة خاصة كانط وفويرباخ ، وايضا المؤلفات الاولى لمؤسسي المادية التاريخية – الذين اطلقوا على النزعة الانسانية اسم فلسفة الإنسان ليعارضوا بها كل نزعة لاهوتية - ، . . . لا نشك ان تلك المصادر جميعها ساهمت في بلورة وظهور هذا المعنى الحديث للنزعة الانسانية ، الذي نكاد نجده في جميع القواميس والموسوعات : ان النزعة الانسانية هي كل نظرية او فلسفة ، تتخذ من الإنسان محورا لتفكيرها ، وغايتها وقيمتها العليا ، وفي هذا السياق الحديث اصبحت كلمة النزعة الانسانية تعني كل فلسفة تخص الإنسان بمكانة ممتازة في هذا العالم ، وتعزوا اليه القدرة على المبادرة الحرة والابداع ، وتعتبره متحليا بالوعي وبالارادة وبالتالي مسؤولا عن افعاله وعن تحرره ، وهكذا نرى كيف تحول معنى كلمةالنزعة الانسانية من الدلالة على برنامج تربوي وتعليمي ، الى الدلالة على مشروع ثقافي تاريخي ، تأسس في البداية حول اشكالية احياء التراث الانساني اليوناي والروماني القديم ، لغاية الاستفادة من ثقافات بشرية غنية ، ومن تجارب بشرية واقعية ، ثم في نهاية المطاف الى فلسفة اصبحت تعبر عن المجهود الدائم الذي تبذله البشرية بصبر وتفاؤل ، من اجل الرفع من قيمة الإنسان والدفاع عن حقه في التحرر وفي تطوير قدراته ومواهبه وها نحن نشاهد اليوم في نهاية القرن العشرين ، هذه النزعة تغتني بمضامين جديدة ، سياسية واجتماعية بفضل ما اصبح العلم يوفره من امكانيات للبشرية ، وفي الوقت ذاته جدالا حادا حول جدواها ومصداقية اطروحتها حول الإنسان **(موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر ، عبد الرزاق الدواي ، ص189 – ص191) .**

الانسانية الطبيعية تحليل مفهوم الطبيعة الانسانية ، ما يعد اساسيا للانسان ، مسألة صعبة بقدر ما هي مهمة في الفلسفة ، تتعين احدى الاشكاليات الاساسية في انه لا يتضح مباشرة نوع الاجابة التي تناسب تلك المسألة هل يتوجب ان تعرف الطبيعة الانسانية نسبة الى الوليد الجديد ، بحيث تكون حزمة من الامكانات ، ام يتوجب تعريفها نسبة الى الفتى الذي استكمل نموه ، ما يثير مسألة ما اذا كان يتوجب اعتبار التدريب حاسما للطبيعة الانسانية ، ام انه شيء يحيد بطبيعتنا عن وضعها الصحيح ، بصرف النظر عن طريقة المرء في الاجابة عن هذه الاسئلة ، او جزئيا وفق طريقة اجابته عنها ، يوجد عدد من القضايا المركزية التي هيمنت على النقاش الفلسفي للطبيعة الانسانية : هل ثمة فروق نوعية بين البشر وسائر الحيوانات ، ام ان المسألة مسألة كميات وتوازن ؟ هل ثمة شيء مركزي يحتازه كل البشر ، ام ان هناك مدى من النوعيات ، يمكن الاستغناء عنه بطريقة غير منظومية ؟ والاهم من كل ذلك ، هل الطبيعة

الانسانية خيرة او شريرة بطبعها ، ام تراها محايدة ؟ ، لدى افلاطون بتقسيمه الثلاثي للنفس اجوبة عن كل تلك الاسئلة : لا ريب اننا مختلفون عن سائر الكائنات بقدرتنا العقلانية على ادراك المثل ، كل الناس ولا احد سواهم قد يحتازون على العناصر الثلاثة المركزية ، ولكن بالطبيعة يحتاز البعض على جزء اكثر تطورا وهيمنة مما يفعل غيره ، وفق هذا فإن الطبيعة الانسانية ليست خيرة ولا شريرة ، ولكن بالتدريب المناسب (او بعوزه) يمكن لهذه الطبيعة ان تصبح خيرة او شريرة ، بخصوص هذا الزعم الاخير ، يختلف افلاطون بشكل متطرف عن المفهوم اليهودي – المسيحي للطبيعة الانسانية ، الذي يعتبر الإنسان وفق قصة هبوط ادم الى الارض ، في حالة خطيئة اساسا لا خلاص لنا منها الا برحمة الله ، كان لفكر الاكويني اثر معمق ، فقد ركن الى اصول ارسطية في تشكيل مذهبه في القانون الطبيعي ، بحيث أكد ان اي تصور ملائم في الطبيعة الانسانية ملزم بأن يؤكد الجانب الروحي فينا على حساب الجسدي ، رغم ان نتائجه الفردية – مثال زعمه بأن الجنسية المثلية تتضمن استخداما غير طبيعي ومن ثم استخداما اثما لاجزاء الجسم – تظل موضعا للجدل ، غير انه ظل بوصفه مسيحيا ملتزما بتفردنا الجوهري ، وهذا اعتقاد لم يشكك فيه حتى حلول القرن الثامن عشر ، حين بدأ كتاب من قبيل ديفيد هيوم يؤكدون تواصلية القدرات البشرية الخاصة بالعقل والعاطفة مع قدرات الحيوان ، بين ان هذا تحد ثم توكيده بظهور التأملات التطورية ، صحبة هذه التطورات ، كان هناك تحول متزايد عن الاعتقاد المسيحي في الشر الكامن فينا ، لقد دفع روسو وانصار الرومانسية بالبندول الى اقصى مداه ، حيث اقترحوا ان صغير السن الذي لم ينم بعد وحده الخير حقيقة ، تأسيسا على فهم خاطئ كلية للحقائق ، تنامى الاعتقاد في اننا نجد عند المتوحش الطبيعة الانسانية غير الملطخة المحضة ، لكن ثمة من ارتأى خلاف ذلك ، لقد اقتنع جون ستيوارت مل وبعض من انصار التطورية المبكرين من امثال تومس هنري هكسلي بالقرد الكامن فينا وبالحاجة الى الانتصار على طبيعتنا المتوحشة ، كان فرويد اكثر اتزانا ، فقد وكد العنصر الفطري في الطبيعة الانسانية قدر ما وكد الآثار الحاسمة التي تحدثها البيئة الاسرية في تطويرها ، في هذا الخصوص ، فإن اسهامه الاساسي يرتكن الى نظرياته الفردية اقل من ارتكانه الى افتراضه انه بقدر ما نكون نتاج ماضينا ، من غير الملائم ان نوجه التهم او اللوم لمن لا يناسبون نموذجنا ، ثمة رؤية معاصرة ذات أثر معمق ، ولكن خارج الفلسفة الاحترافية اكثر منه في داخلها ، انها الرؤية (البنائية) التي تنكر وجود اية طبيعة بشرية جوهرية عندها كل هذه المفاهيم مجرد مكونات ثقافية ، استحدثت في الغالب من قبل قطاع في المجتمع لاضطهاد قطاع اخر ، غير ان هناك سلسلة من المواقف التقليدية تظل موجودة ، بدءأ من اولئك الذين يرون ان الطبيعة الانسانية محددة كلية ولا تخضع من ثم لتقويم الاخلاقي وهذا هو رأي علماء البيولوجيا الاجتماعية وانتهاء بالذين يعتبرون الطبيعة الانسانية نتاجا لاختيار البشري الحر ومن ثم يعتبرونها اخلاقية اساسا وبشكل جوهري ، وهذا هو موقف الوجوديين واخلافهم ، والانسية هي عبارة عن النزوع شطر توكيد الإنسان ومنزلته ، اهميته ،

قدراته ، منجزاته ، اهتماماته ، وسلطته ، للانسنية دلالات مختلفة متعددة تتوقف الى حد كبير على ما تقارن به فضلا عن كونها تشير الى مزاعم تتعلق بالانسان بمقدورها ايضا ان تشير الى نزوع نحو دراسته بوجه عام ، بدأ المفكرون اليونانيون الاوائل بدراسة الكون بوصفه كلاً ، كما قاموا بدراسة ظواهر مفردة فيه ، مثل الطقس ، الزلازل ، الخ ... ، ثم التفتوا الى مسائل تتعلق بالمنطق والميتافيزيقا ، لكن ما يسمى بالحركة الانسنية لم تنشأ الا في القرن الخامس قبل الميلاد حين انزل السوفسطائيون (الفلسفة من السماء الى الارض) ، على حد تعبير شيشرون ، وذلك عبر طرح قضايا اجتماعية وسياسية واخلاقية ، ترتبط الانسنية ايضا بعصر النهضة ، حين تشير الى درب يفضي من الله الى الإنسان بوصفه محل الاهتمام المركزي ، يظل الله هو الخالق والسلطة العليا – فأنصار الانسنية في عصر النهضة ابعد ما يكونون عن الالحاد – لكن نشاطه اعتبر اقل مباشرية ، واقرب لان يكون تحكما عاما منه الى تدخل يومي ، ما مكن من انبثاق الرؤية العلمية التي اعتبرت الكون محكوما بقوانين طبيعية ، وان كانت منزلة من عند الله ثم رؤية مماثلة طرحت في عهد اسبق حين ركن الرواقيون الى فكرة القدر اللاشخصي لضمان الاستقرار المتطلب لوصف متسق للعالم تعين احد الاوجه التي جعلت هذا تطورا انسيا على نحو خاص في توكيد وبسبب نجاحه تشجيع قدرة الإنسان على الكشف عن الكون عبر جهوده الخاصة والتحكم فيه على نحو متزايد ، الصراع بين العلم والدين الذي حدث في القرن التاسع عشر الى حد كبير بسبب تضارب الداروينية مع قراءة اساسية للانجيل ، هو الذي اكسب الانسنية ارتباطها المحدث بالالحاد او اللاادرية ، هكذا ارتبطت الانسية ، التي غالبا ما تسمى بالانسية العلمية ، العقلانية ، لا بمعناها الفلسفي الاساسي بل بمعنى الركون الى العقل في مقابل الوحي او السلطة الدينية كوسيلة لاكتشاف العالم الطبيعي وطبيعة الإنسان ومصيره ، وبوصفه ايضا طارحا لاسس الاخلاق ، احيانا يستخدم التعبير (الانسنية الاخلاقية) في هذا السياق رغم انه بالمقدور ايضا تسمية هذه الرؤية بالانسية العلمية طالما انها تزعم قدرة العلم على طرح اساس للاخلاق ، بيد انه يتوجب تمييز الركون الى العقل في علم الاخلاق عن ذلك الركون السائد في القرن العشرين ، حيث العقل لا يقبل السلطة الدينية بل يقابل المشاعر والعواطف ، يحتج بعض الانسيين على لقب (العقلانية) او (الانسية العلمية) اذ انهم بالرغم من استعدادهم الاقتداء بالعقل عوضا عن السلطة او الوحي (ولهذا السبب مستعدين لاعتبار انفسهم انسيين) ، الا انهم لا يقرون قدرة العقل على توفير اساس الاخلاق ، بل قد يلجؤون الى المشاعر او العواطف ، الواقع ان التاريخ يخبرنا ان الجمعية الانسية البريطانية والجمعية الصحفية العقلانية ظلتا بأستمرار كينونتين مستقلتين ، رغم اتفاقها في معظم القضايا ، ايضا قد تنكر الانسية فكرة متضمنة في عبارة (الانسية العلمية) مفادها ان العلم قادر في نهاية المطاف على الاجابة عن كل الاسئلة (الطبائعية ، الوضعية) من منحى اخر ، تميز الاخلاق الانسية بوضع غاية الفعل الاخلاقي في رفاهية البشرية عوضا عن تحقيق ارادة الله (موسوعة اكسفورد ، ج2 ، ص921 –ص924) .

الإنسان هو رأس المخلوقات الحية وسيدها ويعلمنا الكتاب المقدس ان الناس في الاصل من دم واحد غير انهم تفرقوا بعدئذ الى امم وقبائل عديدة يتميز بعضها من البعض في اللون والقامة والهيئة واللغة والعادات وقد قطنت كل امة من بقاع الارض ما خصتها به العناية الالهية ، وخلق الله الإنسان من التراب ، وقد اوجد الله فيه العواطف الخلقية والميول الروحية والقوى العقلية وقد ورد في اللغة العبرية مترادفات كثيرة بمعنى الإنسان . (الموسوعه المسيحية العربية الالكترونية).

الإنسان معروف . . . سمي الإنسان انسانا لانه عهد الهي فنسي . . . والانس بالتحريك : الحي المقيمون ، والانس ايضا : لغة في الانس . . والانس : خلاف الوحشة . . والانس والاستئناس هو التأنس . . والانسي منسوب الى الانس . . والانس : البشر . . والأَنس والأُنس والإنس : الطمأنينة . . وانس الشيء : احسه . . وأستأنست : استعلمت . . سمي الانسيون انسيين لأنهم يؤنسون او يرون . . والايناس : اليقين . . والانيس : المؤانس وكل ما يؤنس به ، الأُنس . . .عند الصوفية يطلق على انس خاص وهو الانس بالله وكذا المؤانسة . . . الانس عند الصوفية حال شريف وهو إلتذاذ الروح بكمال الجمال . . . الانس ضد الهيبة . . . الأنس : اثر مشاهدة جمال الحضرة الالهية في القلب ، وهو جمال الجلال ، سُئل الجنيد عن الأُنس ما هو ؟ فقال الأُنس ارتفاع الحشمة مع وجود الهيبة ، معنى ارتفاع الحشمة ان يكون الرجاء اغلب عليه من الخوف ، وسئل ذو النون عن الأُنس فقال : هو انبساط المحب الى المحبوب ، سئل الشبلي عن الأُنس فقال : هو وحشتك منك وقال ذو النون : ادنى مقام الأُنس ان يلقى في النار فلا يغيبه ذلك عمن انس به ، وقال بعضهم : الأُنس هو ان يستأنس بالأذكار فيغيب به عن رؤية الاغيار ، الأُنس اذا دام وغلب واستحكم ولم يشوشه قلق الشوق ولم ينغصه خوف التغير والحجاب فإنه يثمر نوعا من الانبساط في الاقوال والافعال والمناجاة مع الله تعالى ، وقد يكون منكر الصورة لما فيه من الجرأة وقلة الهيبة ولكنه محتمل ممن اقيم في مقام الأُنس ، ومن لم يقم في ذلك المقام ويتشبه بهم في الفعل والكلام وهلك به وأشرف على الكفر ، قال الواسطي : لا يصل الى محل الأُنس من لم يستوحش من الاكوان كلها ، وقال ابو الحسين الوراق : لا يكون الأُنس بالله ومعه التعظيم ، لان كل من أستأنست به سقط عن قلبك تعظيمه الا الله تعالى ، فإنك لا تتزايد به انسا الا ازددت منه هيبة وتعظيما ، قال الخراز : الأُنس محادثة الارواح مع المحبوب في مجالس القرب ، الأُنس : هو اثر جمال العبد الحضرة الالهية في القلب وهو جمال الجلال ، الأُنس عند القوم ما تقع به المباسطة من الحق للعبد وقد تكون هذه المباسطة على الحجاب وعلى الكشف والانس حال القلب من تجلي الجمال ، ما علامة الأُنس ؟ قيل : علامته الخاصة ضيق الصدر عن معاشرة الخلق ، والتبرم بهم وان خالط ، فهو كمنفرد غائب مخالط بالبدن ، منفرد بالقلب ، واعلم ان الأُنس اذا دام وغلب واستحكم ، قد يثمر نوعا من الانبساط والادلال ، وقد يكون ذلك منكرا في الصورة ، لما فيه من الجرأة وقلة الهيبة ، وان كان محتملا ممن اقيم مقام الأُنس ، واما اذا صدر ممن لا يفهم ذلك المقام ، أشرف به

على صاحبه على الكفر ، الأُنس وهو على ثلاثة اقسام : أُنس العام وهو بالخلق ، وأُنس الخاص وهو يذكر الله وانس الاخص وهو بالحق ، فالأُنس بالخلق هم واقع والأُنس بذكر الله شيء نافع والأُنس بالحق نور ساطع ، الأُنس واصله الاسترواح بروح القرب والأُنس بالشواهد التي تشهد بأنه قد تقدم في السلوك وتقرب ، وصورته في البدايات الأُنس بالطاعات والموافقات والوحشة من المعاصي والمخالفات ، وفي الابواب الاستلذاذ بالبواعث الباعثة على الخير واستكراه الرذائل وفي المعاملات توطين النفس عليها والتروح بها ، وفي الاخلاق استحباب الفضائل واستكراه الرذائل ودرجته في الأدوية الأُنس بما يجلبه نور البصيرة وبما يروح من نور السكينة وفي الاحوال الأُنس بنور الكشف والتروح بروح الجمال ، وفي الولايات الأُنس بالتجليات في الحضرة الواحدية ، وفي الحقائق الأُنس بنور جمال الذات المشرق من وراء حجب الصفات ، وفي النهايات انس اضمحلال الرسوم بالكلية في عين الجمع الاحدية ، فقال بعضهم الأُنس بالله تعالى ارتفاع الحشمة مع وجود الهيبة ، وقيل الأُنس بغير الله سبحانه يسقط عن القلب الهيبة والتعظيم ، والأُنس بالله تعالى كلما ازداد ازدادت الهيبة والتعظيم ، ينبغي ان يعلم ان هذا الأُنس الطبيعي في الإنسان هو الذي ينبغي ان نحرص عليه ونكتسبه مع ابناء جنسنا حتى لا يفوتنا بجهدنا واستطاعتنا فإنه مبدأ المحبات كلها وانما وضع للناس بالشريعة وبالعادة الجميلة اتخاذ الدعوات والاجتماع في المأدب ليحصل لهم هذا الأُنس ، ولعله الشريعة انما اوجبت على الناس ان يجتمعوا في مساجدهم كل يوم خمس مرات وفضلت صلاة الجماعة على صلاة الاحاد ليحصل لهم هذا الأُنس الطبيعي الذي هو فيهم بالقوة حتى يخرج الى الفعل ، ثم تتأكد بالآعتقادات الصحيحة التي تجمعهم وهذا الاجتماع في كل يوم ليس يتعذر على اهل كل محلة وسكة ، الإنسان : معروف . . . والانسان اصله انسيان لأن العرب قاطبة قالوا في تصغيره : أُنيسيان . . . انما سمي الإنسان انسانا لانه عهد اليه فنسي . . . والأنس : البشر . . . والانسان ايضا : انسان العين ، وجمعه انساني ، وانسان العين : المثال الذي يرى في السواد . . . وانسان العين : ناظرها ، والانسان : الانملة . . . وانسان السيف والسهم : حدهما . . . واصل الإنْس والأَنس والإنسان من الإيناس ، وهو الابصار . . . والإيناس : اليقين ، قال بعض الصوفية : الإنسان هو هذا الكون الجامح . . . ان الإنسان الكامل الحقيقي هو البرزخ بين الوجوب والامكان ، والمرآة الجامعة بين صفات القدم واحكامه وبين صفات الحدثان ، وهو الواسطة بين الحق والخلق ، وبه وبمرتبته يصل فيض الحق والمدد الذي سبب بقاء ما سوى الحق الى العالم كله علوا وسفلا ، ولولاه من حيث برزخيته التي لا تغاير الطرفين لم يقبل شيء من العالم المدد الالهي الوحداني لعدم المناسبة والارتباط ، ولم يصل اليه ، الإنسان : هو عام بالنظر الى الافراد خاص بالنظر الى نفس المعنى وقطع النظر عن الافراد ، اعلم ان الإنسان هو المعنى القائم بهذا البدن ولا مدخل للبدن في مسماه وليس المشار اليه بـ(انا) الهيكل المحسوس ، بل الانسانية التي هي صورتها النوعية الحالة في مادتها المحصلة لنوع البدن الانساني ، التي هي كالآلة للنفس الناطقة في التصرف في البدن وفي

اجزائه . . . وقال جمهور المتكلمين : ان المشار اليه هو الهيكل المحسوس ، ويعني به هذا البدن المتقوم بالروح . . . واما في مثل (انا رأيت في المنام) فيراد به الروح . . . ثم الإنسان عند علماء الشريعة جنس ، والمرأة كالرجل نوع ، وعند المناطقة : الإنسان نوع والحيوان جنس ، الإنسان عند (النظام) هو الروح وهو جسم لطيف مداخل لهذا الجسم الكثيف ، ان الإنسان اعراض مجتمعة وكذلك الجسم اعراض مجتمعة من لون وطعم ورائحة وحرارة وبرودة ومجسة وغير ذلك ، وان الاعراض قد يجوز ان تنقلب اجساماً ، قال (ابو الهذيل) الإنسان هو الشخص الظاهر المرئي الذي له يدان ورجلان ، قال (بشر بن المعتمر) : الإنسان جسد وروح وانهما جميعا انسان ، قال (ضرار بن عمرو) الإنسان من اشياء كثيرة لون وطعم ورائحة وقوة وما اشبه ذلك ، اعلم ان الإنسان هو الجملة التي نشاهدها لا انه شيء خارج عنها او شيء يداخلها ، على ضروب كثيرة من الاختلافات بين الناس فيه ، يحد الإنسان بأنه هذه الجملة المبنية هذا الضرب من البنية ، ولذلك ينبه – عند ذكر حال القادر – على الحكم الموجب عنه ، لأنه ينكشف به المراد ، فنقول : هو الذي يختص بالصفة التي معها يصح الفعل منه مع السلامة ، ان الإنسان هو الروح ، وهو جسم لطيف متداخل لهذا الجسم الكثيف ، مع قوله بأن الروح هي الحياة المشابكة لهذا الجسد ، وقد زعم انه في الجسد على سبيل المداخلة ، وانه جوهر واحد غير مختلف ولا متضاد ، قال الغزالي : ليس الإنسان عبارة عن هذه البنية ، بل هو موجود ليس بجسم ولا بجسماني ، ولا تعليق له بهذا البدن الا على سبيل التدبير او التصرف ، ان الانسان مع ما فيه من زيادة فضيلة الانسانية ، اذ وُجد فائزا بفضيلة اعتدال الصورةالتي هي مستفادة من تقويم الطبيعة واعتدالها وظهور اثر الهي فيها جدا ، استحق لأن ينتحل من ثمرة الفؤاد مخزونها ومن صفي صفاء الوداد اطيبه مكنونه ، ان الإنسان متفاوت بحسب تأثير قوى الارواح المركبة فيه ، فمن غلب عليه الطبعي والحيواني فأنه عاشق للبدن ويحب نظامه وتربيته وصحته وأكله وشربه ولبسه وجذب منفعته ودفع مضرته ، الإنسان وهو اشرف الموجودات في هذا العالم بحسب حدوث النفس الناطقة فيه ، فإنها ما بلغت نهاية في الكمال الى ان تصير مضاهية للجواهر الثابتة ، ان الإنسان نسختان : نسخة ظاهرة ونسخة باطنة ، فالنسخة الظاهرة مضاهية للعالم بأسره فيما قدرنا من الاقسام ، والنسخة الباطنة مضاهية للحضرة الالهية ، فالإنسان هو الكلي على الاطلاق والحقيقة اذ هو القابل لجميع الموجودات ، الإنسان له احوال كثيرة يجمعها حالتان مسميتان بالقبض والبسط وان شئت الخوف والرجاء ، وان شئت الوحشة والانس وان شئت الهيبة والتأنس وغير ذلك فمتى اتصف الإنسان عارفا كان او مريدا متمكنا او متلونا بحال من هذه الاحوال فإنه من المحال ان يتصف بها عبد من غير باعث ولا داع اليه الا في وقت ما ، ما من حقيقة في العالم الا وهي في الإنسان فهو الكلمة الجامعة وهو المختصر الشريف ، وجعل الحقائق الالهية التي توجهت على ايجاد العالم بأسره توجهت على ايجاد هذه النشأة الانسانية الامامية ، اختلفوا في مسمى الإنسان ما هو : فقالت طائفة هو اللطيفة ، وطائفة قالت هو الجسم ، وطائفة قالت هو المجموع وهو

الاولى ، الإنسان وهو مخاطب من ثلاث جهات : روح ونفس وجثمان ، في كل علم من هذه الاعلام الاربعة ، ولهذا كانت مدينة مربعة ، وللشيطان في كل علم سبعة مردة ، وللملك في كل علم سبعة وزعة ، ملكان للروح ، ومريدان ، وملكان للجسم ومريدان ، وملك سابع بين النفس والجسم ، ويقابله مريد عنيد ، الإنسان جزء من الموجود ، من حيث بشريته والوجود جزء من الإنسان من حيث حقيقته ، ان الإنسان من الموجودات التي لم تعط كمالها من اول الامر ، بل من التي انما تعطى انقص كمالاتها وتعطى مع ذلك مبادئ يسعى بها اما بالطبع واما بالارادة والاختيار نحو الكمال ، ان الإنسان انما يصير الى الكمال الاقصى الذي له ما يتجوهر به في الحقيقة اذا سعى عن هذه المبادئ (العقلية) نحو بلوغ هذا الكمال ، لا يمكن ان يكون الإنسان ينال الكمال الذي لاجله جعلت له الفطرة الطبيعية ، الا بأجتماعات جماعة كثيرة متعاونين ، يقوم كل واحد لكل واحد ببعض ما يحتاج اليه في قوامه ، فيجتمع مما يقوم به جملة الجماعة لكل واحد جميع ما يحتاج اليه في قوامه وفي ان يبلغ الكمال ، ولهذا كثرت اشخاص الإنسان فحصلوا في المعمورة من الارض ، فحدثت منها الاجتماعات الانسانية ، الإنسان مضروب بالظن والحدس ومصنوع بالعقل والحس ، ومردد بين النقص والزيادة ، ومعرض في كل وقت للشقاوة والسعادة ، قيل فما الإنسان ؟ قال (النوشجاني) : شخص بالطينة ، ذات بالروح ، جوهر بالنفس ، الة بالعقل ، كل بالوحدة ، واحد بالكثرة ، فان بالحس ، باق بالنفس ، ميت بالانتقال حي بالاستكمال ، ناقص بالحاجة ، تام بالطلب ، حقير في النظر ، خطير في المخبر ، لب العالم ، فيه من كل شيء شيء ، وله بكل شيء تعلق ، صحيح بالنسب الى من نقله من العدم ، قوي النسب لمن يستفيد عن امم ، ان الإنسان لما كان هو جملة مجموعة من جسد جسماني ونفس روحانية ، وهما جوهران متباينان في الصفات متضادان في الاحوال ومشتركان في الافعال العارضة والصفات الزائلة ، صار الإنسان من اجل جسده الجسماني مريدا للبقاء في الدنيا متمنيا للخلود فيها ، ومن اجل نفسه الروحانية صار طالبا للدار الاخرة متمنيا للبلوغ اليها ، ان الإنسان عالم صغير وان العالم انسان كبير ، ان الإنسان اذا سلك في مذهب نفسه وتصرف في احوالها مثل ما سلك به في الخلق جسده وصورة بدنه ، فأنه سيبلغ اقصى نهاية الانسانية مما يلي رتبة الملائكة ويقرب من باريه عز وجل ويجازي بأحسن الجزاء مما يقصر الوصف عنه ، الإنسان انما هو جملة مجموعة من جوهرين مقرونين : احدهما هذا الجسد الجسماني الطويل العريض العميق المدرك بطريق الحواس ، والاخر هذه النفس الروحانية العلامة المدركة بطريق العقل ، اخص الخواص بالانسان تصور المعاني الكلية العقلية المجردة عن المادة كل التجريد . . . والتوصل الى معرفة المجهولات تصديقا وتصورا من المعلومات العقلية ، ان الإنسان مختص من بين سائر الحيوانات بقوة دراكة للمعقولات ، تسمى تارة نفسا ناطقة ، وتارة نفسا مطمئنة ، وتارة نفسا قدسية ، وتارة روحا روحانية ، وتارة روحا امريا ، وتارة سرا الهيا ، وتارة نورا مدبرا ، وتارة قلبا حقيقيا ، وتارة لبا ، وتارة نهى ، وتارة حجى ، خاصية الإنسان التي لا

يشاركه فيها الحيوانات ، هي التصور والتصديق بالكليات ، وله استنباط المجهول بالمعلوم ، في الصناعات وغيرها ، ان الإنسان خلق من بدن وقلب – واعني بالقلب حقيقة روحه التي هي محل معرفة الله ، دون اللحم والدم الذي يشارك فيه الميت والبهيمة - ، وان البدن له صحة بها سعادته ومرض فيه هلاكه ،يرون (الفلاسفة) ان الإنسان لا حياة له في هذه الدار الا بالصنائع العلمية ، ولا حياة له في هذه الدار ولا في الدار الاخرة الا بالفضائل النظرية ، وانه ولا واحد من هذين يتم ولا يبلغ اليه الا بالفضائل الخلقية ، وان الفضائل الخلقية لا تتمكن الا بمعرفة الله تعالى وتعظيمه بالعبادات المشروعة لهم في ملة ملة ، الإنسان هو الواصلة الذي اتصل به الموجود المحسوس بالوجود المعقول ، ولذلك تمم الله به هذا الوجود الذي لحقه النقصان لبعده عنه ، ان الإنسان ابن عوائده ومألوفه لا ابن طبيعته ومزاجه ، فالذي الفه في الاحوال حتى صار خلقا وملكة وعادة تنزل منزلة الطبيعة والجبلة ، واعتبر ذلك في الادميين تجده كثيرا صحيحا ، الإنسان مخلوق اول خلقه من اخس الاشياء وانقص المواد واضعف الاجساد ، لانه مكون من القوة الهيولانية وهي كالشيء ثم من التراب المظلم والطين اللازب ثم من النطفة ، ان الإنسان له هوية واحدة ، ذات نشأة ومقامات ، ويبتدأ وجوده اولا من ادنى المنازل ، ويرتفع قليلا الى درجة العقل والمعقول ، كما اشار سبحانه (هَلْ أَتَى عَلَى الإنسَانِ حِينٌ مِنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئاً مَذْكُوراً) الإنسان /1 الى قوله : (إِمَّا شَاكِراً وَإِمَّا كَفُوراً) الإنسان /3 ، ولو لم يكن للنفس مع البدن رابطة اتحادية إلا كرابطة اضافية شوقية كما زعم انها كمن يعشق مجاورا لم يكن سوء مزاج البدن او تفرق اتصاله مؤلما للنفس الما حسيا كالآلام عقلية او وهمية ، فالنفس الانسانية لكونها جوهرا قدسيا من سنخ الملكوت، فلها وحدة جمعية هي ظل الوحدة الالهية ، وهي بذاتها قوة عاقلة اذا رجعت الى موطنها الاصلي ، لما كان الشيء الذي به يفضل الإنسان على سائر الحيوان هو القوة التي بها يميز بين الاسباب والامور التي يتصرف فيها ويشاهدها ، حتى يعرف النافع منها فيؤثره ويحصله عنده ويرفض غير النافع ويجتنبه ، وخروج ذلك الشيء من القوة الى الفعل انما يكون بالتجربة ، ومعنى التجربة هو تأمل جزئيات الشيء والحكم على كلياته بما يصادفه في تلك الجزيئات – كان من حصل عنده من هذه التجارب اكثر فهو افضل واكمل في الانسانية ، اعلم ان الإنسان ، من بين سائر الحيوان ذو فكر وتميز ، وهو ابدا يحب من الامور افضلها ، ومن المراتب اشرفها ، ومن المقتنيات انفسها ، اذا لم يعدل عن التمييز في اختياره ، ولم يغلبه هواه في اتباع اغراضه ، الإنسان بالحقيقة هو النفس العاقلة ، وهي جوهر واحد في جميع الناس ، والناس كلهم ، بالحقيقة شيء واحد ، وبالاشخاص كثيرون ، واذا كانت نفوسهم واحدة ، والمودة انما تكون بالنفس ، فواجب ان يكونوا كلهم متحابين متوادين ، ان الإنسان يحتاج في حصوله على فضيلته الى اناس غيره ، ولذلك قيل بحق عن الإنسان : انه مدني بالطبع ، انه لما كان الإنسان واحدا من الموجودات الطبيعية ، فإنه يجب بالضرورة ان تكون له غاية من اجلها خلق ، اذ لكل موجود طبيعي غاية ، كما تبين في العلم الطبيعي ، فبالاحرى الإنسان الذي هو

اشرف المخلوقات ولما كانت المدينة ضرورية لوجود الإنسان فان غايته انما هي له من جهة انه جزء من مدينة ، ان الإنسان ابن عوائده ومألوفه لا ابن طبيعته ومزاجه فالذي الفه في الاحوال حتى صار خلقا وملكة وعادة تنزل منزلة الطبيعة والجبلة ، واعتبرذلك في الادميين تجده كثيرا صحيحا ، ان الإنسان بما هو انسان انما يتميز عن سائر الحيوان بالادراك ، وادراكه نوعان : ادراك للعلوم والمعارف من اليقين والظن والشك والوهم ، وادراك للأحوال القائمة من الفرح والحزن والقبض والبسط والرضا والغضب والصبر والشكر وامثال ذلك ، فالمعنى العاقل والمتصرف في البدن ينشأ من ادراكات وارادات واحوال وهي التي يميز بها الإنسان ، ان الإنسان مركب من جزأين : احدهما جسماني والاخر روحاني ممتزج به ، ولكل واحد من الجزأين مدارك مختصة به ، والمدرك فيهما واحد وهو الجزء الروحاني يدرك تارة مدارك روحانية وتارة مدارك جسمانية ، الا ان المدارك الروحانية يدركها بذاته بغير واسطة والمدارك الجسمانية بواسطة آلات الجسم من الدماغ والحواس ، الإنسان مركب من اربعة وثمانين الف قطعة كبار وصغار وجميعها يقال لها اما عظم واما عضل واما عصب واما شريان واما وتر واما ليف واما غضروف واما عظام سمسمانية ، يقال لها السلامى في لغة العرب ، واما ظفر واما جلد ، قيل في الإنسان انه عالم صغير والاضافة الى العقل والعالم الاعلى الاول . . .اما الكبير فبإضافته الى عالم الطبائع ومعنى عالم كل جامع الاجناس متنفسة ، وذلك ان الاشارة الى العالم انما هو الى الجمع لأن اللفظ نفس مجاز جامع كما يقال الناس ، فهو لفظ يدل على جملة وهو واحدة في اللفظ وليس لواحدة اسم تركب منه اسم الجميع ، الإنسان حي ناطق مائت ، وهو جملة مركبة من نفس ناطقة وبدن مائت ، ان الإنسان مطبوع على التمييز والقياس فهو يميز ويقيس الشيء بالشيء دائما بالطبع بغير تكلف ولا فكر ، والانسان انما يحس بأنه يقيس اذا تكلف القياس واستعمل الفكر وتحمل المقدمات ، فاما اذا لم يستعمل الفكر ولم يتمحل المقدمات ولم يتكلف القياس فليس يحس بأنه يقيس ، فالمقاييس المألوفة التي مقدماتها ظاهرة ولا تحتاج الى تكلف قياس هي في طبيعة الإنسان ، فليس يحس الإنسان في حال ما يدركه من نتائجها ان ادراك تلك المعاني بقياس ، ان الإنسان هو اعدل الحيوان مزاجا ، لكونه قريبا من المعتدل الذي في جملة الجوهر ، لكنه لما كان الإنسان مركبا من اعضاء كثيرة ، صار معتدلا من قبل العضو الذي هو اقرب الامزجة الى المزاج المعتدل في جملة الجوهر ، وان الله تعالى ميزه عنها بالفكر الذي جعل له ، يوقع به افعاله على انتظام ، وهو العقل التمييزي ، او يقتنص به العلم بالاراء والمصالح والمفاسد من ابناء جنسه وهو العقل التجريبي ، او يحصل به في تصور الموجودات غائبا وشاهدا على ما هي عليه وهو العقل النظري ، وهذا الفكر انما يحصل له بعد كمال الحيوانية فيه ، ويبدأ من التمييز ، فهو قبل التمييز خلو من العلم بالجملة معدود من الحيوانات ، لا حق بمبدئه في التكوين من النطفة والعلقة والمضغة ، وما حصل له بعد ذلك فهو بما جعل الله له من مدارك الحس والافئدة التي هي الفكر ، الإنسان هو الحيوان الناطق

ذكرا كان او انثى وهو ذو حواس ظاهرة كغيره من باقي الحيوانات ويتميز عنها بحواس باطنة كما يتميز عنها ايضا بشرف هيكله وناسوته ، وبتناسب اعضائه الظاهرة والباطنة ، وبشعر رأسه الذي هو زينة له وبحدة بصره ، وببيانه عما في ضميره ، وبإدراكه وفكره ، وبصفاته الروحانية والجسمانية وبلطف سمعه الذي يدرك الاصوات المسموعة ايا ما كانت وكيف تشكلت ، وبما ميزه الله به من الاعضاء كاليدين اللتين يحسن بهما الصناعة ، الى غير ذلك ، فالانسان يشترك مع غيره من الحيوانات بالاشياء المحسوسة التي بها يحافظ على حياته ، بصيانة نفسه من البرد او الحر ، ووقايتها من الآفات الجوية ، ومن تعاطي الغذاء الذي يسد به الرمق كل يوم وقد وهبت الحكمة الآلهية للانسان ، كغيره من الحيوان ، الات عضوية ذات وظائف تعينه على حفظ حياته ، وقد اقتضت الحكمة انه متى اصيب في هذه الاعضاء وتعطلت مات حالا ، فهذا ما يشترك فيه الإنسان مع الحيوان ، الإنسان عبارة عن مجموع ثلاثة اشياء : جسم مشتمل على جوارح : لسان ويد ورجل وعين وأذن وجلد . . . وعلى نفس حيوانية لها الحس والشهوة والغضب ، ونفس ناطقة حاكمة على الجسم بما فيه مدبرة له ، الإنسان مجموع من خير وشر صفات بهيمية حيوانية ، وصفات ملكية قدسية ، فإذا غلبت صفات الجسم الطبيعي لحق بالبهائم بل وبالشياطين ، واذا غلبت صفات الروح لحق بالملأ الاعلى عالم القدس والطهارة ،تخلقوا بأخلاق الله ، ان الإنسان من اكبر اسرار هذا الكون ، ولسوف يستجلي بعقله ما غمض وخفي من اسرار الطبيعة ، ولسوف يصل بالعلم وباطلاق سراح العقل الى تصديق تصوراته ، فيرى ما كان من التصورات مستحيلا قد صار ممكنا ، الإنسان ليس مطلق الحرية ، فهناك اسباب عديدة تحد من حريته ، كالمناخ والتربية والوسط ، وخاصة الوراثة الغامضة القوية الاثر ، وهذه الاسباب الاكيدة تحدث بطريقة حتمية اثارا اكيدة ، ان المبدع الاول جل شأنه اودع في الإنسان قوتين : عملية ونظرية ليتوصل بهما الى كمالة المخصوص به وربط احداهما بالاخرى ، فجعل كمال الاولى متوقفا على كمال الثانية ، فصار الإنسان مفطورا على طلب النظريات والوقوف على الحقائق قبل ان يباشر عملا ما ، فإن العمل لا يقصد الا اذا كان له من النتائج ما يبعث على مباشرته وليس كل عمل ينتج الفائدة المعتد بها بل لا بد ان يكون على نهج مخصوص ، ولا جرم ان تصور النتيجة ومعرفة اساليب العمل مما يناط بقوة النظر ، فإذا كملت جاء العمل على احسن الوجوه وكانت الفائدة اعظم والغاية اكمل ، ومن هذا صار كل انسان حريصا على استكمال النظريات اولا وبالذات ليهتدي بها الى مناهج اعماله التي يقارفها للحصول على كمال حياته ويميز النتائج على اختلاف درجاتها في النفع ، ليضع بإزاء كل واحدة منها عملا مخصوصا مرتبا على وجهة معلوم اقرب فائدة وأسهل تناولا واحكم وضعا ، الإنسان اذا استهوته القوى التي تحيط به فأنه يقدر على تكييفها وتوجيهها حيث شاء ، اما اذا غلبته على امره فإنه قادر على ان ينشئ في اعمال نفسه عالما اكبر يجد فيه منابع من السعادة والالهام لا حد لهما ولا نهاية ، ومع ان نصيب الإنسان في الوجود شاق ، وحياته وهن كورقة الورد ، فليس للروح الانسانية نظير بين

جميع الحقائق في قوتها ، وفي الهامها ، وفي جمالها ، ولهذا فإن الإنسان في صميم كيانه هو كما صوره القران قوة مبدعة وروح متصاعدة تسمو في سيرها قدما من حالة وجودية الى حالة اخرى ، ان الإنسان ليس عنصرا واحدا ، ليس مادة فقط ، ولا طينا فحسب ولكنه طين قد نفخ فيه من روح الله تبارك وتعالى إنك يا اخي لست هذا الغلاف الطيني ، لست هذا الغلاف اللحمي ، ولكنك خلق من روح الله ، لم تكن قبله سوى قبضة من الطين ، وانت بعده صرت بشرا سويا ، فأنت بذلك كائن من كائنات الملأ الاعلى ، لأن انسانيتك لم تتكون ولم تكن تتشكل الا بعد ان نفخ الله فيك من روحه ، اما حقيقة هذه الروح وماهيتها وكنهها وسرها ، فلا شأن لك بها ، وانما يكفي ان تعلم ان هذه الروح عنصر رباني ، وان كل ما يتصل بالله تبارك وتعالى فهو اكبر من تفكير الإنسان وفوق قدرة عقله وابعد عن استنتاجه ، الارض تكيف الإنسان وهو بدوره يرد الفعل ويكيفها ، والى هذه العلاقة المتينة يعود تفوق الإنسان على بقية الحيوانات في تنازع البقاء ، يكيف الإنسان الارض ولكن الارض نفسها تعين مدى هذا التكييف الارضي لتوافق حاجاته حسب خصائص الارض النازل فيها ، الإنسان اسير وسطه ينطبع فيه اثر بيئته وينفعل هو بما يحيط به من العادات والاقوال والنظم الاجتماعية والسياسية ، ينشأ صغيرا فتؤثر فيه مبادئ التربية التي يتلقنها الى حين يشيخ ويهرم ، ويخالط من الاصدقاء من يكتسب منه القدوة الرديئة او المثل الحسن ، ويقرأ من الكتب ما يستهوي فؤاده على الرغم منه او يكرهه في اشياء قد كان لا يكرهها لو لم يقرأها ، ثم هو يجد نفسه فردا في وسط مجموع يضطره الى السير على غراره يقسره على ان يلبس لباسه ويستطيب طعامه ويتكلم لغته ويحد ذهنه بحدود معانيها ، فمهما ادعى احدنا انه حر الضمير طليق الفكر نزيه الرأي ، فهو في الواقع وفي اغلب افعاله قد اوعز الى ضميره وأوحي الى فكره وقد تسرب الغرض على غير وعي منه الى جميع ارائه ، ارادوا ان يحددوا الإنسان فقالوا انه حيوان ناطق ضاحك مستوي القامة ، ولعلي ارى ان احدده غير تحديدهم فأقول انه حيوان محسن رحيم ، ما رأيت حيوانا يجود على حيوان بما عنده ، او يدعوه الى مأدبة يعدها له ، ما رأينا غير الإنسان من المخلوقات يفعل هذا ، فلنكن اذن انسانيين ، الإنسان يعلوا على نفسه بعقله ، ويعلو على عقله بروحه ، فيتصل من جانب النفس بقوى الغرائز الحيوانية ودوافع الحياة الجسدية ، ويتصل من جانب الروح بعالم البقاء وسر الوجود الدائم وعلمه عند الله ، وحق العقل ان يدرك ما وسعه من جانبه المحدود ، ولكنه لا يدرك الحقيقة كلها من جانبها المطلق الا بأيمان وإلهام ، الإنسان حيوان ناطق ، الإنسان حيوان مدني بالطبع ، الإنسان روح علوي سقط الى الارض من السماء ، الإنسان حيوان راق ، هذه التعريفات اشهرما اشتهر من التعريفات المحيطة بمعنى الإنسان ، : اولها : محيط به من جانب مزاياه العقلية ، وثانيها : محيط به من جانب علاقته الاجتماعية ، وثالثها : ينظر الى تعريف الإنسان بهذه الصفة الى قصة الخطيئة التي وقع فيها ادم حين اكل من شجرة المعرفة بغواية الشيطان ، ورابعها : ينظر الى ترتيب الإنسان بين انواع الاحياء على حسب مذهب التطور ، الإنسان كائن معقد شديد التعقيد ، سواء في

تركيبه العضوي او تركيبه العقلي والروحي ، كما هو معقد في اوجه نشاطه المختلفة ، التي لا يعرف احد حتى اليوم بطبيعتها ، ولا حقيقة الارتباطات بينها ، اذ كل ما امكن هو ملاحظة ظواهرها وسطوحها ، وهذا التعقيد لا يبدو في كيان الإنسان ككل فحسب ، بل انه ليتجلى كذلك في كل خلية حية من خلاياه التي لا تحصى ، ان الإنسان مجهز بغريزة الكلام كما هو مجهز بالغريزة الدينية ، ولما كان الحظ بين الامم والافراد غير متساو في ايجاد الصور المعبرة عن هذه الغرائز والمحققة لها ، فقد قادت الامم التي هي اكثر من غيرها حظوة من هذه القابلية سواها على شفقها ، واذا كان للانسانية تاريخ غير انكشاف ثقافة كل من الاقوام ، فإنه تقدم الإنسان بمجاله في الطبيعة وهكذا نتجت عن الملكية الشروط اللازمة لظهور الانسانية : الاستقرار ، الاستقلال بالمصير عن البيئة وانطلاق القوى الكامنة في الحياة ، وظهور الشخصية منفردة في نموها ، ولكن هل يبقى الإنسان على حدود الاعتدال ؟ الا تقتنصه بحكم طبيعته افتان تجعلان من الملكية وبالا عليه وعلى الجماعة : افة الاستيلاء على الارض وافة ادخار الثروة ، مستقلا عما تقتضيه حكمة وجوده في خلق الانسجام بين قطبي كيانه العمق والفسحة ؟ وقد ترمز الى شطط الحياة هذا الحيوانات المندثرة في الادوار الجيولوجية ، الحيوانات التي لم يتناسب في بنيتها الرأس الصغير مع كبر الجثة ؟ وثمة آفة اخرى يهبط بها الطبع البشري الى ما دون البهيمة ، الا وهي استخدام الإنسان لأخيه الإنسان كأداة ، يعتبر الإنسان عنصرا في المشروع السياسي من وجهتين : أي بأعتباره (ذاتا) تحقق الغاية من السياسة ، و(موضوعا) هو بعينه الغاية المرجوة ، نبدأ بالقول ان الإنسان كائن مجتمعي ، هذا واقع ، اعني انه ينتمي حتما الى المجتمع . . . اي الى قوم ، الجوهر الانساني الذي هو عام ، شامل ، مطلق ، قد حجر عليه في وجود لا بد له ، مهما اتسع ، من ان يقف عند حدود رسمها الزمان والمكان ، ان نعثر على انسان يعايش قوميا كل المجتمعات ، او ان لا يعايش مجتمعا قوميا ، على الاطلاق ، فهذا من رابع المستحيلات ، الإنسان ذو مجتمع قومي واحد ، الحقيقة ان الإنسان لا يتفهرس ابوابا ، واقساما ، الا من قبيل تيسير فهمه وإفهامه ، لأنه وعر الملتمس اما عين عينه ، اي ذات ذاته ، فلا تبتدئ من هنا ، ولا تنتهي الا هناك ، وهذا يعني انه ليس قوى بعضها فوق ، وبعضها تحت ، بعضها سابق وبعضها لاحق ، فالعناية بحياة هذا الجزء الاعلى من الإنسان هي التي تجعل من القصة ادبا رفيعا ، لولا ذلك لما كان لمثل : (سوفوكلس) او (تولستوي) او (شكسبير) او (جوته) ، ذلك المكان السامق في الاداب الخالدة ، فهم ما ارادوا ان يحكوا للناس مجرد قصص ، ولكنهم ارادوا ان يبرزوا لنا اعمق ما في الإنسان ، لقد حدد ارسطوطاليس الإنسان بأنه حيوان عاقل ، اوحيوان ناطق ، او حيوان ضاحك او حيوان سياسي ، وصفات العقل والمنطق والضحك والسياسة هذه ، تميز الإنسان وتحتوي الواحدةمنها الاخرى فلا سياسة بلا ضحك او نطق او عقل ولا ضحك بلا تفاعل اجتماعي او نطق عاقل ، ولا نطق انسانيا لا ينطوي على امكان ضحك او لا يعبر عن عقل ، او لا يقع في مجتمع منتظم ، ولا عقل حيث لا تعبير او امكان ضحك ، وحيث لا مجتمع متفاعلا

ونستطيع الان ان نضيف الى هذا التحديد ان الإنسان حيوان غريب ، وحيوان قادر على الانتحار : غريب بمعنى الغرابة وبمعنى التغرب ، وقادر على الانتحار بمعنى انه الحيوان الوحيد القادر على ان يتصور انتحاره ويعتزمه ويحقق ذلك الانتحار ، كل انسان بما في ذلك الملحد دين بطبعه كل انسان ينشد كائنا اسمى ، حتى العابد ذاته فقط حتى الذي لا يعترف الا بذاته وارادته ، يميز مع ذلك بين كائنين كائن (اسمى) وكائن (ادنى) ، الاول هو الموجود في ذهنه فقط ، الثاني هو الاوضاع المهترئة الموجودة بالفعل ، التي يريد (رفعها) او على الاقل تغييرها ، الى صورة الموجود في ذهنه ، هذه الثنائية التي تبزغ في كيان كل انسان هي ما نعني بالعبادة ، اعني التطلع الى فوق الغير ويبث فينا تحسرا نحوه اعني الما كيانيا عميقا ، وهذا التحسر هو الذي يحفزنا الى الكد والجهد هو الذي يفتح امامنا (بعد المستقبل) وبالتالي هو الذي يدفع بنا الى ما نسميه (التقدم) اعني الى الاقتراب شيئا فشيئا الى الموجود في الذهن وغير الموجود بعد بالفعل ، الإنسان في نظري هو الصورة الاسمى لتلك القوة (الالهية) على الارض ، وهو يملك مثلها القدرة على الابداع والتنظيم الا انه لا يزال بالنسبة الى تلك القوة كالطفل بالنسبة الى والديه فهو يتفتح جيلا بعد جيل عن قوى كامنة فيه ، ولا حد لها على الاطلاق ، وهذه القوى يستحيل ان تتفتح في عمر واحد لذلك اعتقد اعتقادا راسخا ان حياة الإنسان هي كل الزمان ، لا فترة قصيرة تمتد بين المهد واللحد ، وذلك يعني ان الإنسان يموت ثم يعود فيولد من جديد ليتابع ما انقطع بالموت من حياته الواعية على الارض ، امانهايته فالكمال ، والكمال في نظري يعني : معرفة كل شيء والقدرة على كل شيء ، من المؤسف جدا ان نرى الإنسان يتقدم بعقله ، ولا يتقدم بعين النسبة بقلبه ، فهو اذ اصبح في امكانه ان يرود الفضاء الاوسع ، نراه لا يزال من حيث شعوره بالمسؤولية تجاه غيره لا يزال حيث كان منذ آلاف السنين ، بل لعله يتقهقر اذا ما وضعنا المحبة في كفة الميزان ووضعنا البغض في الاخرى فهو من حيث سلوكه مع نفسه ، ومع الناس لا يزال يؤمن بقوة الظفر والناب ، ولا يزال يسعى الى تشييد سعادته على شقاء غيره وذلك ما يحول دون بلوغه ما يصبو اليه من السلام والطمأنينة والاستقرار ، كل ما في الطبيعة ثمين وجميل وشريف ولكن اثمنه واجمله واشرفه على الاطلاق هو الإنسان ، فهو الكائن الذي لا حدود لكيانه هو الفكر الذي لا ينثني يفتش عن ذاته ، والخيال الذي لا يمل ارتياد المستتر والمجهول ، والمغنطيس الذي يتناول الالهام من كل ما يتصل به من الكائنات ، والخزان الذي لا ينصب من الشوق الى الكمال المطلق هو غاية الطبيعة من وجودها اما غايته من وجوده فمعرفته لنفسه ومعرفته لنفسه تعني معرفة الله ومعرفته لله تعني معرفته لكل شيء ومعرفته لكل شيء تعني القدرة على كل شيء والاعتناق من كل قيد وحد ، ومن كان ذلك شأنه ومقامه في الكون فبماذا تزنه وكيف تحدد قيمته ؟ انه في اعتقادي فوق كل الموازين والاثمان ، الإنسان الكائن الروحي الذي يرى المطلق والنسبي وهو في اعتقادنا الإنسان الكلي واما الإنسان الذي لا يرى الا الحركية المادية او النسبية الطبيعية او الحتمية العلمية فإنه انسان محروم من بعض ابعاده الكيانية وغاية الاسلام

بالوحي والرسالة ايقاظ وعي الإنسان بجميع ابعاده الكونية والكيانية ، والانسان بعد الله غاية وجود كل ما هو كائن ، والانسان مع الله اوج حركة كل ما هو صائر ، ان الإنسان ما يزال هو الكائن الفريد ، الذي تلتقي في وجوده الكلي كل ابعاد الزمان من الماضي الى الحاضر الى المستقبل وهذا هو اعجازه المابعد طبيعي مصدر حريته الما بعد طبيعية ، ولكن الإنسان الذي لايرى من هذا الوجود الكلي الا الماضي هو الإنسان المتحفي كما ان الإنسان الذي لا يرى الا المستقبل هو انسان توهمي والانسان الحر الابداعي هو الذي يرى حركة الزمان اي حركة الإنسان كحركة مستقبلية مصعدة عبر الماضي والحاضر في معراج الغد الافضل ، وهو الذي يستطيع ان يرى مثلا علويا يقود هذه الحركة ويهديها ، الرأسمال الاكبر للانماء هو الإنسان لا البترول ، فالانسان هو الذي يصنع البترول وليس البترول هو الذي يصنع الإنسان ، والانسان هو الذي يثمر الموارد البترولية تثميرا انتاجيا او يهدرها هدرا استهلاكيا ، ان هذه الحقيقة برزت قبل اية حقيقة اخرى في مؤتمر الامم المتحدة حول (العلم والتكنلوجيا والانماء) ، فأعلن المؤتمر (ان الموارد الانسانية التي لم يثمر اكثرها بعد هي امل الإنسان الحقيقي في المستقبل) ، وبالرغم من كل ما للانسان من اختراعات والات حاسبة ، فإنه ما يزال هو الة الانماء الاولى وما تزال رفاهيته الغاية الوحيدة التي يجب ان يستهدفها الانماء ، الإنسان في صراعه التاريخي لتصيير هذا الكون كونه هو وان توصل اخيرا الى توحيد مفاهيمه الكونية العلمية الطبيعية الا انه ما يزال وريث مفاهيم وقيم دينية وفلسفية وأيديولوجية تعكس تعددية تجاربه التاريخية مع هذه التشكلات والظواهر ، وبالرغم من التقدم العلمي الذري الخارق ، فإن الإنسان ما يزال يرى ذاته اي حريته وخلقيته في هذه المفاهيم التصورية والقيم الثقافية المتعددة لا في المفاهيم العلمية او الرياضية الموحدة ، ومن هنا تبقى حتى الان الحاجة الى كيانات تتبلور فيها هذه المفاهيم والقيم حاجة انسانية طبيعية ، نعلم ان الإنسان موجود في التاريخ العلمي المحسوس ، ولا يمكنه ان يظل محلقا دائما في تلك الآفاق السماوية الزاهية الالوان ، فالإنسان يعيش على الارض في نهاية المطاف ، وتاريخ الإنسان ينتجه المجتمع بمساعدة ادوات عقلية مستوعبة او مسجلة في اللغة ، ان مختلف اللغات البشرية تحمل في طياتها اثار الرغبة الخارقة للانسان في ان يحصل على رضى الله وغفرانه ولكنها تنضح ايضا بالمحدوديات التي تفشل هذه الرغبة وتجعل الإنسان دائما سجين المحدودية والعنف والشر (وهشاشة الوجود التي لا تحتمل) ، وهكذا نتوصل فيما وراء التفسير اللاهوتي الى تفهم نفساني وتاريخي وانتربلوجي لهذا المصطلح : اي جعل الإنسان قادرا على نيل رضى الله وغفرانه ، انه يجب الا ننسى ان الإنسان لا يدخل العمليات الاجتماعية بوصفه مادة خاما بل يدخل في صورة معادلة شخصية صاغها التاريخ واودع فيها خلاصة تجارب سابقة وعادات ثابتة ، تحدد موقف الفرد اما مشكلات بما يكون هذا الموقف من القوة او الوهن ، من الاهتمام او التهاون ، من الضبط او عدم الضبط الخ . . . وإذن فلا تكفي هنا نظرة مجردة الى المستقبل ، لان الإنسان جهاز دقيق ، ادق من كل شيء نتصوره في الميكانيك

الدقيق ، ولكنه جهاز تخضع حركاته وسكناته الى قانون صاغه ماضي اسرته ومجتمعه وثقافته ، ولا بد من نظرة الى ماضي هذا الجهاز ، لنعرف مدى صلاحيته في العمليات الاجتماعية والمشروعات المخططة القائمة عليه ، ولكن هذا الإنسان ليس قضيبا من الحديد نضعه تحت المجهر او تحت تأثير مادة مشعة لنختبره ، اذا ما اردنا استعماله في تركيب ميكانيكي معين ، ان اختبار الإنسان لا يمكن ان يكون من النوع الستاتيكي ، مثل قضيب الحديد في الظروف العادية ، بل يجب ان يكون من النوع الديناميكي ، اعني انه يجب ان نختبره في حركاته لا في سكناته ، الإنسان كائن لدن ، مصنوع من مادة لدنة ، والتقدم الذي احرزه علم النفس العلمي وما يسمى (بغسل الدماغ) دليل على ذلك ، ويوحي بأن من الممكن تدريب الإنسان وتكوينه في اي صورة نريد له ، النقد يقول هذا الإنسان الطوباوي قد يكون ممكنا عندما يكون لوحده او في جماعة صغيرة يمكن عزلها كما كان يصنع الطوباويون ، ولكن ليس عندما يكون جزءا من مجتمع كبير ، وخصوصا عندما يعاد تكوين الإنسان بهذا الشكل ، هذا ان افترضنا امكان ذلك على صعيد واسع فإن الثمن يكون كبيرا جدا ، وقد يجرده من انسانيته ذاتها لأنه يجرده من عقله النقدي وحريته ، ولكن الإنسان دون هذا العقل او هذه الحرية يخسر ما ميزه حقا كإنسان ، هناك في جميع المذاهب الفلسفية والايديولوجية المتكاملة مهما كانت مادية الموقع الفلسفي وامبيريقية المنهج ، توكيد او منطلق (ميتافيزيقي) ، تقوم عليه ويخترقها من طرف الى اخر ، منطلق يعني او يؤكد على ارتفاع الإنسان على واقعه وقدرته على الارتفاع بصرف النظر عن هذا الموقع ، وبأنه كائن لا يمكن قياسه بالاشياء التي تحيط به ، انه يعبر عن بعض الفرضيات الاساسية التي تعلو على الواقع وعن حقيقة عليا مطلقة بشكل ما تتجاوز محدودية الاشياء او الظواهر والاعمال والكائنات الانسانية التي تشكل عناصر الوضع الانساني ، هذا يعني بالتالي رفضا اخلاقيا ايضا للواقع او النظام القائم الذي يمثل انذاك تناقضا جذريا مع تلك الحقيقة العليا والتطلعات الاخلاقية التي تقترن بها وتترتب عليها ويدعو الإنسان الى ادراك ذاته ككائن تصاعدي كائن قادر ان يعلو على الواقع الذي يحيا فيه الشر الميتافيزيقي الذي يكشف عن الوضع الانساني الذي يحياه يدفع به الى معالجته بحقيقة من هذا النوع ، هذه الحقيقة قد تنطلق من مواقع مختلفة وتطل علينا بوجوه متباينة ، ولكنها تتطلع دائما الى تحرير الإنسان بقدر ما ، بشكل ما ، من هذا الشر ، ان الإنسان هو عوالمه الرمزية ونتاجاته المادية ، بقدر ما هو في الوقت نفسه قدرته على وضع نتاجاته وحصائله ، من افكار واقوال او من افعال وممارسات ، موضع النقد للفحص والمساءلة ، او للتقييم والمراجعة ، وعلى النحو الذي يتيح له تجاوز الحدود بمعرفة حدوده ، او الخروج من العجز بكشف اليات عجزه ، او التغير عما هو عليه ، بتشخيص واقعه ، أي بكشف ما هو عارض اوحادث او اعتباطي او نسبي او محايث فيما وراء المتعالي والكلي والضروري والمطلق ، وتلك هي المفارقة : فالانسان المتناهي يمتلك امكانيات لا تتناهى بالفكر الذي هو هبته ، الفكر بما هو قلق وتوتر ، او تقليب وتشعيب ، او توسيع وتطوير ، او اغناء واثراء ، او

صرف وتحويل ، او خلق وتبديل ، السؤال المزمن من (انا) لم يعد هو الصيغة التي يرتضيها انسان اليوم فان هذا الإنسان قد وعى عبر تطور الفكر في مراحله المختلفة ان حضوره في هذا العالم لا يتوكد الا من خلال ما يقوم به هو من افعال ، هذه الافعال وكيفية تفسيرها ، وما هي المعايير التي تتحكم بها ، اصبحت الشغل الشاغل للانسان المعاصر والحق يقال ان المسألة كلها ترتد الى معنى الحضور الانساني في هذا العالم ، هل هو حضور ساكن يندرج ضمن افعال الطبيعة ؟ ام انه حضور فاعل ، محايث للفعل الالهي ؟ ان الصيغة التي يجب ان يتصرف بها الإنسان تجاه الاعيان والكائنات ووجدانه لها ، هي في اساس طرح المسألة بصيغتها الجديدة ، فالانسان لم يعد يقف اما هذا العالم موقف المتفرج الساكن ، المترقب لصيغة يمكنه الانضواء تحتها تحقيقا لإنيته ، بل هو يرى ان هذه الإنية تتحقق بما يقوم به من افعال ، انه فاعل وبالتالي مشارك للفاعل المطلق ، ان التأكيد على صفة الفاعلية في الإنسان هي حقيقة راهنة ، بل هي اساس الحقيقة ، فنحن لا نحكم على انسان اليوم الا من خلال افعاله ، ان القدر هو اساس الكون ، لانه لا معنى للكون ما لم يتحقق في انماط سلوكية معينة ، اي في افعال ، فالفعل هو الذي يؤكد حضورنا في هذا العالم ، وليس في ذلك منازعة بين افعال الله وافعال الإنسان بل ان الثانية صورة تمظهر الذات الالهية الفاعلة في مخلوقاتها ، الإنسان او القيمة ، ليس موضوعا يخضع لما هو تجريبي وعلمي ، اي هو لا يرد الى مجرد كائن يتلقى وينفعل او متلائم على نحو سلبي او فاتر مع المحيط ، فالانسان وهو

القيمة الاسمى في الوجود ، لا يقلص الى ظاهرة طبيعية قابلة لأن تحلل وتقطع داخل مختبر وبمناهج ناجحة في العلوم الدقيقة ، لا يفصل الإنسان عن هذه الطبيعة : فهي شروطه وامكانية وجوده ومجاله ،وهو حصنها وحضنها ، وهما معا في تغالب وتعاون ، الا ان ذلك لا يعني انه يفسر كما الطبيعة ، ولا كالواقع الموضوعي ، بدون ان يخسر نفسه كقيمة منفتحة على المطلق ومتحركة به ، نلغيه اذا اختزلناه ، نحذفه اذا حذفنا وحدته وكليته حيث الرمزي والجسدي او حيث الطبيعة والمخيال والعقل والتاريخ ، الإنسان في حقيقته عنصران مختلفان : جسم يشترك في طبيعته مع ما في الطبيعة من اجسام ، وعقل يمتاز به من سواه ، ثم وسع الإنسان رقعة هذا التخيل الذي اوهم به نفسه عن طبيعته ، حتى شمل به الكون كله ، بحيث جعل هذا الكون ايضا ذا عنصرين : طبيعة مادية ، يكمن فيها او وراءها او فوقها عقل كبير يسيرها ويدبرها كما يسير عقل الإنسان جسده ويدبره ، يتحرك الإنسان بحياته في مجالين اساسيين لا يكاد يتصل احدهما بالاخر الا تماسا من الخارج كما يتماس مربع ودائرة فهما مجالان مستقلان لكل منهما مبدأ يدور عليه غير المبدأ الذي يدور عليه المجال الاخر ولا تتكامل حياة الإنسان الا بهما معا شريطة ان يظل لكل منهما منهجه وموضوعه لا ينافسه الاخر في شيء منهما ، اما اولهما فموضوعه : (العلم) ومداره منطق العقل ، واما الثاني فيشمل عالم الوجدان بشتى فروعه وارتكازه انما يكون على الشعور الباطني المباشر ، ان انية الإنسان لا تتقوم بالماهية والجوهر بل بالعلاقة والاضافة والنسبة الى الغير سواء كان هذا

الغير عقلا ام عالما ، وسواء كانت العلاقة بالغير علاقة امتلاء ام علاقة عدم ، فالانسان كما لاح لنا (عند ابن رشد) ليس موجودا بما هو موجود ، بل هو موجود بما هو مضاف الى العالم ومنسوب الى العقل ، ولذلك ان قلنا بأن الاضافة توجد في جوهر الإنسان ، فإننا نعني بذلك ان الاضافة لا تنفك عنه ، فإذا سقطت سقط الإنسان ، بل اكثر من ذلك وتأسيا بنموذج تبعية العالم للمحرك الاول ، بوسعنا ان نزعم بأن حصول ذات الإنسان متوقف على حركتها ، اقصد حركة تفكيرها في الغير ، في العالم ، من اجل خلق مستمر لا يقبل التوقف والتراخي ، لأنه لو توقفت حركة التفكير هذه ولو طرفة عين لانهارت ذات الإنسان وبالتالي وجوده ، اننا حيال هذه الرؤية للوجود البشري ، والمتسمة بالقوة والعدم والاضافة والحركة ، نشعر الى اي حد اضحى هذا الوجود هشا قلقا ، عرضيا ، مهددا في كيانه في كل لحظة وحين ، مما يستدعي منا انتباها حادا وفعلا مستمرا من اجل الوجود وحفظ الوجود ، ان البحث في الإنسان عند المعتزلة انما يبتدأ من اطار التكليف الذي هو علة خلق العالم بما فيه من كائنات حية ، فالفطرة الوظيفية هي الغالبة على فكر المعتزلة في تحديدها لمعنى الإنسان ، وان تناولته احيانا من حيث تركيبته البنيوية ، والتوصيف البنيوي المادي لتركيبة الإنسان انما كان الهدف منه معرفة كيفية توظيفها في مسألة التكليف ، ولذلك طرح السؤال التالي : من هو هذا الحي القادر الفعال ؟ هل الإنسان هو هذا الجسد ؟ ام انه غير جسماني ؟ ام هو اتحاد الاثنين معا ؟ وبأي عنصر يستحيل قادرا فعالا ؟ هل تكون القدرة المنسوبة للانسان تابعة لهذا الهيكل الخارجي ؟ ام انها تابعة للعنصر الاخر غير المرئي ؟ فما الذي يحدد الإنسان اجمالا ؟ ان الإنسان عند المعتزلة ليس ماهية مجردة ، بل هو فرد مشخص ، اي شخص ظاهر مرئي ، انها تنظر اليه من خلال فاعليته ، اي من خلال الافعال التي تصدر عنه ، انه كائن يتفاعل مع هذا العالم وما فيه من أعيان ، وتبدو عليه مظاهر كثيرة من الفعل والقدرة والارادة ، فلأي شيء في الإنسان ننسب هذه الامور ؟ ركز المعتزلة في تحديدهم معنى الإنسان على دائرة الفعالية في النفس الحي القادر ، وهم لم يفصلوا بين الروح والجسد ، بل حاولوا التركيز على بيان وحدة الإنسان من خلال افعاله الارادية التي لا تظهر الا من خلال الجسد ، وعندما فصلوا الروح عن الحياة ، ارادوا حفظ مبدأ الخلود للأنسان جسدا وروحا حتى تصح الاحكام الخلقية ، ان نظرة المعتزلة الى الإنسان ليست اذا نظرة ميتافيزيائية ، بل نظرة فاعلية واقتدار تركز على دينامية الافعال الانسانية من جهة الإنسان النفس الفاعل بمقابل التكليف والعدل الالهي ، اما (الجبائيان) فقد اعتبرا ان تعريف الإنسان يبدأ من حيث تمييزه عن الحيوان ، فالحياة لا تكفي في التعريف بل يجب ان نتبعها بالقدرة والتكليف من حيث الاوامر والنواهي فالانسان اذا كان حيا فهو كذلك لمعاني موجودة فيه ، وبذلك ربط الجبائيان مفهوم الإنسان بالاحساس والادراك ، ايد القاضي عبد الجبار الجبائيين في تعريفهما ، وهو يعتبر ان لفظ انسان انما يقصد به تلك الجملة الحية التي نشاهدها لا شيء خارج عنها ولا شيء بداخلها ، وقد ربط عبد الجبار تعريفه للانسان بوجوه فاعليته من حيث وقوع افعاله منه بقصده وبحسب دواعيه ، هذه

البنية المشار اليها هي الجسد والروح معا ، انها النفس بمعنى الإنسان جميعه ، اما النظام فيعتبر بخلاف العلاف ان الإنسان هو الروح وهي شيء اخر غير الجسد والعلاقة بين الروح (الإنسان) والجسد علاقة عرضية ، وقد عرف الروح بأنها جسم لطيف ما حل لهذا الجسم الكثيف ، وهي الحياة المشابكة لهذا الجسم ، ان الإنسان عند النظام هو النفس المتمثل بالاجسام اللطفية المداخلة للبدن ، انه كل واحد بما يلائم طبعه روحا وبدنا ، اما الغزالي فيلسوف السنة المحافظة والتابعة لمذهب الاشعري ، فيعتبر ان الإنسان شيء اخر غير هذه البنية المخصوصة الظاهرة امامنا ، وان النفس الانسانية امر خارج عن طبيعة هذا الجسد ، وهي شيء روحاني ، وبالتالي فإن الإنسان هو هذه النفس المخالفة للجسد ، والتي علاقتها به علاقة عرضية حاصلة فقط في مجال التدبير والتصرف ، تطورت النظرة الى الإنسان منذ اعتباره حيوانا ناطقا او نفسا مرتبطا بطبيعة روحية الى حد اعتباره عقلا فاعلا وذهنا ناقدا ، وان اتسمت طبيعته هذه بصفات غيبية ، فإن العلوم الانسانية وجهت الدراسات الحديثة والمعاصرة نحو ضرورة انخراط الإنسان في صلب الحياة الاجتماعية وعلى صعدها كافة ، فلم تعد انيته جوهرا نظريا ، انما امسى ذاك الفاعل القادر على ممارسة نشاطاته ومسؤولياته تجاه ذاته والغير ، له القدرة على تكييف العالم لتموضعه فيه وتفاعله معه ، والتكيف مع بيئته بشكل يتجاوز فيه عقدة (العالم الصغير) وسط (العالم الكبير) ، فأنطون سعادة مثلاً نظر الى الإنسان من خلال تكيفه مع بيئته الطبيعية ، ومن خلال نظرة تطورية يرقى فيها الإنسان على الحيوان في تنازع البقاء ، والى النظرة نفسها ذهب سلامة موسى ذو الاتجاه العلماني ، مضيفا الى البعد الاجتماعي بعدا اخر سياسيا ، كذلك فعل الارسوزي ، مضيفا الى البعد النفساني الاجتماعي بعدا لغويا يؤيد وحدة اللسان والعرق ، مؤكدا على اهمية عامل الارض ، فالارض هي نقطة اتصال المجتمع التي من خلالها تتفتح الحياة العامة ، وكل انكشاف ثقافي يدل على مدى تقدم الإنسان بمجاله في الطبيعة ، هكذا يظهر ان الملكية هي من الشروط اللازمة لظهور الانسانية ، اما كمال الحاج فهو يعتبر الإنسان كائنا اجتماعيا قوميا ، اجتماعيا ، اي هو الذي يصنع مجتمعيته ، وقوميا أي مقدر له ان يكون عضوا في جماعة ، فالمجتمعية فطرية في الإنسان وهو الذي يصنع قيمه ومفاهيمه ، وهو مقياس كل شيء ، يضفي كمال الحاج على المجتمعية والقومية مسحة ايمانية اليها يرتكز معنى وجوده ، يؤمن ميخائيل نعيمه بأستمرارية جوهر الإنسان ما دام الزمان مستمرا ، وهو يعتبره صورة عن القوة الالهية التي لا تزال قواها تتفتح عبر الزمن ، هنا تظهر نظرية التقمص التي يقول بها ، فالانسان يموت ليعود ويحيا من جديد ، وليتابع ما انقطع بالموت من حياته الواعية على الارض ، اما من ناحية الوجدان في الإنسان فإن الصراع والفوز يشكلان السعي الدائم عنده في تشييد سعادته على شقاء غيره ، انه ينظر الى الإنسان ايضا نظرة غائية من حيث كونه شوقا مطلقا نحو الكمال ، فغاية الإنسان معرفة نفسه ، ومعرفة نفسه هي معرفة كل الحقيقة والالمام بجوانبها كافة ، ان الصور الجديدة للانسان لم تكن لترسم لولا الايمان بطاقته في ابعادها الكيانية ،

وميوله التواقة الى التحرر والاستقلالية ، وها هو تاريخ الانسانية يشهد على مدى مقاومته للعبودية ، وزخم اندفاعه للتحرر فكرا وعملا من كل ما يمكن ان يصادفه من معوقات مادية ومعنوية ، روحية ونفسية ، الى حد زعمه ان بأستطاعته الحلول مكان الله نفسه وما العلمنة والالحاد سوى الدليلين على هذا الانعتاق عن كل ما يكبل نشاط الإنسان من قيود عقيدية افقدته امكانية تطوره الذاتي وتقعيده لسلم قيمي يضعه اساسا لسلوكه ، لكن هذه القفزة التي شاءها بعض الفلاسفة سمة من سمات نمو الوعي الانساني نحو ذاته ، ادت وتؤدي الى فقدان الإنسان المعاصر جزءا من انسانيته وهو امر دعا بعض النقاد الى اعادة طلب انسنة هذا الإنسان في ضوء تطبيق شرعنة حقوقه والقضاء على الفئوية والاصولية سيما الاحكام الجائرة التي تقضي على انسية الإنسان فالانسان مع محمد اركون هو كائن تاريخي ونتاج اجتماعي حكمته ادوات عقلية مستوعبة في اللغة ، هذا الكائن يتأرجح دائما بين رغبة الحصول على رضى الله ، وبين محدودية المسار المحفوف بالشر والعنف ، هكذا نفسر البعد اللاهوتي الديني للانسان والمتقابل مع التفهم النفساني والتاريخي والانثروبولوجي لطبيعته ، وكيف يمكن لهذا الكائن التاريخي ان يحصل على رضى الله ، والى قريب من هذا الرأي ذهب مالك بن نبي الى اعتبار الإنسان صياغة تاريخ طويل تراكمت معطياته كما وكيفا ، لذلك فهو لا ينظر اليه الا من خلال ديناميته ، اي من خلال حركته التي تبني معادلته الشخصية ، اي عن مدى صلاحيته في العلميات الاجتماعية ، وفي نظرة نقدية لافتة يركز نديم البيطار على مجتمعية الإنسان ، وعلى التعقيد الذي اصاب هذه المجتمعية في المجتمع الحضاري الحديث ، فالتصور الطوباوي الذي يحصر الإنسان في جماعة صغيرة يفقده انسانيته القائمة على النقدية والعقلانية ، فهو يفترض ان وجود دولة او سلطة سياسية هو الذي كان ينحرف بمجتمعية الإنسان عن طريقها الطبيعي ، فالفوضوية ، بالرغم من انها لا تؤمن بأنه كائن اجتماعي بذاته ، والى النظرة الدينامية نفسها يذهب علي حرب مفترضا ان مفهوم الإنسان يقارب على مستويين :

الاول : هو عالمه الرمزي .

الثاني : هي نتاجاته المادية وما هيته تتوكد من خلال مراجعته النقدية لكل افكاره وافعاله ضمن الحقل الرمزي القيمي الذي ينتمي اليه فالانسان دينامية فاعلة ناقدة ، انه حركة قلقة متوترة تسعى الى التوسيع والتطوير والخلق والتبديل ، هناك نظرة علائقية للانسان تركز لا على جوهرية ذاتية ما ، انما على العلاقات والاضافات والنسبة الى الغير ، فالانسان يتقوم ويتحدد ليس بما هو عليه في بنيته بل بسبب علاقاته مع الاخرين ومع العالم ، هذه العلائقية الحركية مع الغير هي التي تؤدي الى الخلق المستمر ، فالانسان حركة وثباته يعني عدمه ، وبالتالي فإن جدلية الحركة والتغير هي التي تحدد مفهومه ، انها نظرة وجودية للانسان ترى في ماهيته ذاتا مخلوقة من حركة وجوده ، حيث ان الوجود هو الذي يؤسس للماهية ، ان الانسان التام هو الذي لم تفته فضيلة ولم تشنه رذيلة وهذا الحد قلما ينتهي اليه انسان ، واذا انتهى الإنسان الى هذا الحد كان بالملائكة اشبه من بالناس ، اما تفصيل اوصاف الإنسان التام ، فهو ان

يكون متفقدا لجميع اخلاقه ، متيقضا لجميع معايبه ، متحرزا من دخول نقص عليه مستعملا لكل فضيلة ، ومجتهدا في بلوغ الغاية ، عاشقا لصورة الكمال ، مستلذا لمحاسن الاخلاق ، متيقظا في الاصل متبغضا لمذموم العادات معتنيا بتهذيب نفسه ، غير مستكثر لما يقتنيه من الفضائل مستعظما لليسير من الرذائل ، مستصغرا للرتبة العليا ، مستحقرا للغاية القصوى ، يرى التمام دون محله ، والكمال أقل اوصافه ، الإنسان الجديد اقام فكرته على واقع الحياة في نحو عقلي ، فسعى وبذل الجهد تحت جو اضمحلت رموزه فأطلق لغرائزه الحيوية عملها في نهم وشره واستئثار وفي استباحية من اي طريق ، وهذا نتيجة طبيعية للفكر الذي لم يعد ما يسيطر عليه ، الإنسان الحر اي الإنسان الجديد الذي تتمثل فيه القيم الديمقراطية والتزاماتها ، هو الحد الايجابي بين نافيتين تنفي كل واحدة منهما هذه القيم وتلك الالتزامات : نافية العبودية ، ونافية الاستعباد ، نعني بإنسان الحضارة ذلك الإنسان الذي عرف الشريعة ونظام المعاملة ، وسخر الحيوان كما سخر العناصر الطبيعية في مصالحه المشتركة ، ان الإنسان هو العالم الاصغر ، فكما ان الموجودات ترتب في عالمه ، فالانسان يرتب في شرفه وفعله ، ومن الناس من يوافق فعله فعل الملك ومنهم من يوافق عمله عمل الشيطان فيهلك ، لأن الإنسان ما حصل عن شيء واحد ، فيكون له حكم واحد ، بل ركبه الله تعالى من الاشياء المتفاوته والامزجة المختلفة ، وقسم جوهريته بالبساطة والجسامة بدنا وروحا وعينه بالحس والعقل سرا وعلنا ، ثم زين ظاهره وعلنه وبدنه بزينة الحواس الخمس في اوفى رتبة واوفر نظام واختار من باطنه ما هو اشرف واقوى ، انسان القران هو انسان القرن العشرين ولعل مكانه في هذا القرن اوفق وأوثق من أمكنته في كثير من القرون الماضية ، لأن القرون الماضية لم تلجئ الإنسان الى البحث عن مكانه في الوجود كله ، وعن مكانه بين الخلائق الحية على هذه الارض ، وبين ابناء نوعه وابناء الجماعة التي يعيش فيها من ذلك النوع ، وبين كل نسبة ظاهرة او خفية ينتمي اليها ، كما ألجأ الى ذلك كله هذا القرن العشرون ، مكان الإنسان في القرآن الكريم هو اشرف مكان له في ميزان العقيدة وفي ميزان الفكر وفي ميزان الخليقة الذي توزن به طبائع الكائن بين عامة الكائنات ، هو الكائن المكلف ، هو كائن اصوب في التعريف من قول القائلين (الكائن الناطق) وأشرف في التقدير هو كائن اصوب في التعريف من الملك الهابط ومن الحيوان الصاعد ، واشرف في التقدير من هذا وذاك ، اعلم ان مرتبة الإنسان الكامل من العالم مرتبة النفس الناطقة من الإنسان ، فهو الكامل الذي لا اكمل منه ، وهو محمد صلى الله عليه واله وسلم ، الإنسان الكامل هو الذي يستحق اسماء الذاتية والصفات الالهية استحقاق الاصالة والملك بحكم المقتضى الذاتي ، فإنه المعبر عن حقيقته بتلك العبارات والمشار الى لطيفته بتلك الاشارات ليس لها مستند في الوجود الا الإنسان الكامل ، الإنسان الكامل هو الجامح لكل المراتب الالهية والكونية من العقول والنفوس الكلية والجزئية ومراتب الطبيعة الى اخر تنزلات الوجود وتسمى بالمرتبة العمائية ايضا ، فهي مضاهية لمرتبة الالهية ولا فرق بينهما الا بالربوبية والمربوبية ، ولذلك صار خليفة الله ، الإنسان الكامل هو الموصل

الواصل ، الإنسان الكامل ضمنه الكليات والجزيئات والعلويات والسفليات والحيوانات والنباتات ، وما كان وما يكون ، وما في العالم انسان كامل ، إلا محمد عليه الصلاة والسلام ، ومن عرفه فقد عرف الحق ، ان مركزية الإنسان الكامل في الفكر الصوفي السني منه والشيعي تبرز اهمية دور كل من النبي والامام في عملية كفالة وحدة الجماعة والامة ، واستطرادا يستطيع كل من جمع صفاتهما الكمالية لعب هذا الدور على صعيد السلطة الزمنية ، فالكامل يطوف حول مجموعة من الصفات الالهية المصدر التي ترفع النفس بخلقياتها الى مصاف الالهة ، حيث يبين الإنسان الكامل مكملا للخلق الالهي على الارض ، وقد نجد هذه الصفات بحدها الادنى لا ببعدها العلوي عند الإنسان التام الذي وصفه ابن عدي ، بكمال اخلاقه ، انسانا متيقظا فاضلا ومبغضا لكل الرذائل والنواقص ، الهباء وهو جوهر مظلم ملأ الخلاء بذاته ثم تجلى له الحق في اسمه النور فأنصبغ به ذلك الجوهر وزوال عنه حكم الظلمة وهو العدم فأتصفت بالوجود ، فظهر لنفسه بذلك النور المنصبغ به وكان ظهوره به على صورة الإنسان ولهذا تسمية اهل الله الإنسان الكبير وتسمى مختصر الإنسان الصغير لانه موجود اودع الله فيه حقائق العالم الكبير كلها فخرج على صورة العالم مع صغر جرمه والعالم على صورة الحق ، ان قولنا الإنسان الكلي يزيد النوع انما معناه اشخاص الناس فقط لا اشياء اخر ، إنا نعلم بالضرورة ان اشخاص الناس مشتركة في مفهوم الانسانية ومتباينة بخصوصياتها وتعيناتها وما به المشاركة غير ما به الممايزة وهذا يقتضي ان يقال الانسانية من حيث هي انسانية مجردة عن الشكل المعين فالانسانية من حيث هي هي معقول مجرد فقد اخرج البحث والتفتيش عن المحسوس ما هو معقول مجرد ، قال ارسطوطاليس . . . الانسانية افق ، والانسان متحرك الى أفقه بالطبع ، ودائر على مركزه إلا أنه مرموق بطبيعته ، ملحوظ بأخلاق بهيمية ، المعنى الذاتي المقوم للانسانية هو النطق ، ان الانسانية تحتاج اليوم الى ثلاثة أمور : تأويل الكون تأويلا روحيا ، وتحرير روح الفرد ووضع مبادئ اساسية ذات أهمية عالية توجه تطور المجتمع الانساني على اساس روحي ، الامة صورة مصغرة من الانسانية والانسانية مستودع جميع النزاعات والكفاءات والعبقريات والمقدرات ، فالمظهر العلمي الالي في الانسانية عبقرية بديعة مدهشة وان كان لهذه الحضارة عيوبها فأي حضارة وأية حال انسانية تخلو من العيوب ؟ ومصالح ألاوطان والشعوب هي غير مصالح الرهبان في الاديار وشيوخ الطرق في التكايا واغراضها القاسية غير اغراض الفلاسفة والزهاد في الصوامع ، المعضلات الكبرى تعكس مطلق الانسانية والانسانية لا تعلب في عصر دون عصر ، الانسانية هي تلك السلسلة المترابطة الحلقات التي تتمطى مع الاجيال منذ ان كان الزمان الانساني ، هي تلك الديمومة الراسخة التي امتدت مع البداية ، وما زالت هي تلك الوحدة الانسانية الواحدة في نوعها خلال الدهور ، الانسانية تعني اول بدء الاطلاق كلمة انسانية مرادفة لكلمة شمول ، ان كل حالة انسانية هي افعول وجداني عام كلي مطلق هي افعول مطلق يقوم به الإنسان من حيث انه انسان ولا اقصد بالافعول الوجداني ذويه روحية هي فوق

مزاج الجسم وطبع النفس . . . أقصد اللطيفة الانسانية وقد تعرت من الاعراض ، فأصبحت هي ذاتها جوهرا في جميع الناس ، (انسانية) هذا الإنسان ، المستمدة من كونه مخلوقا فيه نفخة من روح الله اكتسب بها انسانيته المتميزة عن سائر طبائع المخلوقات حوله ، انسانية هذا الإنسان ثابتة ولكن هذا (الإنسان) يمر بأطوار جنينية شتى من النطفة الى الشيخوخة ويمر بأطوار اجتماعية شتى يرتقي فيها وينحط حسب اقترابه وابتعاده من مصدر انسانيته ، ولكن هذه الاطوار وتلك لا تخرجه من حقيقة (انسانيته) الثابتة ، ونوازعها وطاقاتها واستعداداتها المنبثقة من حقيقة انسانيته ، تقوم الانسانية الجديدة على مبدأين : مبدأ انبثاق القيم الاخلاقية عن الوجدان ، ومبدأ انطواء النفس على عقل تكفل به شؤونها وبحسب هذا النظام يكون الناس متساوين في مبدأ تمييز الحقيقة من الخطأ وفي مبدأ تمييز الخير من الشر ، وإن كانوا متفاوتين في استجلاء الحقيقة وفي التعبير عنها ، تجتاز الانسانية اليوم فترة تكون عقائدي جديد انها متنازعة بين عقائديات دينية موروثة ، وعقائديات فلسفية قديمة ومستجدة ، وعقائديات ايديولوجية تاريخية واجتماعية واقتصادية ، نشأت كلها قبل انبثاق العهد الذري(في عالم الذر) ، ونشأ اكثرها في عهود من التاريخ ، كانت تعيش فيها اجزاء الانسانية متنائية عن بعضها البعض ولذلك كان بالامكان ان تقوم فيها ، في الشرق ألأدنى والهند ، والصين ، واوروبا ، عقائديات متباعدة ، او متوازية ، بأستقلال عن بعضها البعض ، في الواقع ان هناك نوعين من الانسنة ، فهناك نزعة الانسنة ذات المحتوى الديني ، وهي تحترم الإنسان وترفع من شأنه بقدر ما يطيع الله وتعاليمه وأوامره ويتقيد بالشعائر والطقوس ، وهناك نزعة الانسنة ذات المحتوى الفلسفي وهي تعطي للأنسان حرية كاملة واستقلالية ذاتية بالقياس إلى الطقوس والتعاليم الدينية ، النزعة ألاولى تركز على الله بشكل اساسي ولذلك تدعى مركزية لا هوتية ، واما الثانية فتركز على الإنسان بالدرجة الاولى ولذلك تدعى مركزية انسانية ، ولكن هناك نزعة تركز على الله والانسان في ان معا وتدعى بالنزعة الانسانية الكلية على حد تعبير المفكر المسيحي الكاثوليكي جاك ماريتان ، شأن مقولة (الانسنة) او (النزعة الانسانية) ، انها ثمرة لعصر التنوير وللانقلاب على الرؤية اللاهوتية للعالم والانسان ، أي هي ثمرة رؤية دنيوية ومحصلة فلسفة علمانية دهرية بهذا المعنى ان الانسنة هي الوجه الاخر للعلمنة(الموسوعة الجامعة لمصطلحات الفكر العربي والاسلامي ، جيرار جهاني و سميح دغيم ، ج1 ، ص**416** – ص**440**) .

ان النزعة الانسانية هي تلك الفلسفة التي تضع الإنسان والقيم الانسانية فوق كل شيء ، وقد نشأت هذه الحركة الثقافية في ايطاليا اولا وفي القرن الرابع عشر ثم انتشرت من هناك الى بقية انحاء اوروبا وبلغت ذروتها في القرن السادس عشر : عصر النهضة بأمتياز ، وهي تعتبر الإنسان اجمل الكائنات وأفضلها وأرقاها وتثق به وبأمكانياته كل الثقة ، عندئذ عاد المفكرون الاوروبيون الى النصوص اليونانية – الرومانية التي كانوا قد نسوها أو أهملوها طيلة العصور الوسطى المظلمة ، لقد عادوا لاكتشاف نصوص أفلاطون وارسطو وهوميروس

وفيرجيل وشيشرون وسواهم عديدون ، ومن اهم المفكرين والشعراء النهضويين ذوي النزعة الانسانية نذكر بيترارك ، وبيك الميراندولي ، ومارسيل فيشان ، ثم ايراسموس الذي لقبوه بأمير عصر النهضة ، لقد ضاق كل هؤلاء ذرعا برجال الدين ومواعظهم وأفكارهم التقليدية المكرورة منذ مئات السنين وشعروا بالاختناق في ذلك الجو المغلق للعصور الوسطى ، والواقع ان النزعة الانسانية هي ذلك التصور الفلسفي الذي يثق بالانسان ويتفاءل به وبمقدراته كما ان الإنسان يشكل بالنسبة له القيمة العليا التي لا قيمة فوقها ، والانسان بالنسبة له غاية بحد ذاتها وليس وسيلة بأي شكل من الاشكال ، وفي القرن الرابع عشر حيث ظهر بيتراك وتجرأ على إبداء إعجابه بالكتاب الوثنيين السابقين على المسيحية ، ثم تلاه اخرون عديدون ومشوا على نفس الخط وبرر هؤلاء اخذهم عن فلاسفة اليونان والرومان بأن كتبهم تحتوي على الحكمة والعلم والعقلانية الصائبة على الرغم من وثنيتها وبالتالي فيجوز الاخذ عنهم ، ولكن رجال الدين انزعجوا من هذا التصرف واعتبروه خروجا على المسيحية وقالوا بأن الحكمة لا توجد الا في الكتب الدينية ، وهكذا جرت معركة بين الطرفين استمرت عدة قرون حتى انتصار الحداثة ، ثم يردف المؤلف قائلا : لقد وضع هؤلاء الفلاسفة النهضويون والانسانيون الإنسان في مركز كل اهتمام ، على هذا النحو انطلقت الحركة الانسانية قوية فاتحة ، وكان من اهم ممثليها على مستوى اوروبا كلها ، ايراسموس ، خوان لويس فيفيس ، غيوم بوديه ، جاك لوفيفر ديتابل لورنزو فالا ، واخرون عديدون ، وبفضل المطبعة الالية التي ظهرت في ذلك الوقت راحت كتب هؤلاء المفكرين الانسانيين تنتشر في كل الاوساط بسرعة البرق ، ففي السابق كانت نساخة الكتاب تستغرق اسابيع عديدة او شهورا ، واما الان فقد اصبحت طباعته وبمئات النسخ تتم بين عشية وضحاها . . هنا نكتشف اهمية التكنولوجيا ، ومعلوم ان فلسفة افلاطون مثالية خيالية ، في حين ان فلسفة تلميذه ارسطو واقعية مادية ، ويمكن القول بأن كل تاريخ الفكر البشري منذ ذلك الوقت وحتى اليوم مقسوم الى قسمين : قسم يتبع افلاطون وقسم يتبع أرسطو ، فابن سينا مثلا يقع في جهة افلاطون ، وابن رشد في جهة ارسطو ، انتشرت الفلسفة ذات النزعة الانسانية في المانيا وهولندا قادمة من ايطاليا ، وبعدئذ دخلت الى فرنسا ، وعندما عارض رجال الدين دخول الفكر العربي الفلسفي بحجة انه ات من جهة اعداء المسيحية قال لهم فلاسفة النهضة : هذا الفكر يشكل جزءا لا يتجزأ من ميراث البشرية والانسانية ، ونحن بحاجة اليه وسوف نأخذ به ونستفيد منه ايا تكن الجهة التي جاء منها ، ثم ظهر تيار جديد لدى العلماء من رجال الدين وهو ما يمكن ان ندعوه بالنزعة الانسانية المتدنية : اي تلك التي توفق بين الكتابات المقدسة من جهة وكتابات ادباء اليونان والرومان وفلاسفتهم من جهة اخرى ، ويمكن اعتبار المفكر الهولندي ايراسموس اكبر مثال على هذا النوع ، وكذلك المفكر الانجليزي توماس مور ، ولكن حروب المذاهب داخل المسيحية بين الكاثوليكيين والبروتستانتيين وكل المجازر التي رافقتها وضعت حدا للنزعة الانسانية المتفائلة جدا بنيات الإنسان وإمكانياته ، فقد كشف الإنسان عن وجهه القبيح اثناء

هذه الحروب الاهلية المدمرة وبدا انه قادر على ارتكاب ابشع الاعمال والمجازر ، وعندئذ طرأ تحول على مفهوم النزعة الانسانية واصبح اكثر واقعية ان لم يكن اكثر تشاؤما وهذا ما يتجلى في كتابات الفيلسوف الفرنسي مونتيني (**1533-1592**) الذي صور الإنسان كما هو عليه لا كما نحلم ان يكون ، فالانسان المثالي الذي يترفع على الضغائن ولا يفعل الا الخير لم يعد له وجود لديه ، وانما بدا الإنسان على حقيقته بخيره وشره ، بعجره وبجره ، فبقدر ما هو قادر على صنع المعجزات وتحقيق التقدم بقدر ما هو قادر على ارتكاب اكبر المجازر والحماقات في حق اخيه الإنسان اذا ما اختلف عنه في العقيدة او المذهب ، ثم يردف المؤلف قائلا : وعندئذ ابتدأت تظهر نزعة انسانية الحادية كرد فعل على حروب المذاهب والطوائف المسيحية ، وقال بعض المفكرين : اذا كان الدين يسمح بأرتكاب كل هذه المجازر الدموية فلا حاجة لنا به ، ولكن البعض الاخر ركز فقط على مسؤولية رجال الدين المتعصبين وليس الدين نفسه ، وقالوا بأن الاصوليين المتزمتين فهموا الدين بشكل خطأ وحرفوه عن مساره الصحيح ثم واصلت الحركة الفلسفية الانسانية مسيرتها الى الامام في القرون التالية وولدت الفلسفة الكانطية في القرن الثامن عشر ، وهي اكبر فلسفة نقدية تكشف عن امكانيات الإنسان ومحدوديته في ان معا ، وقد اكدت الفلسفة الكانطية عندئذ على كونية الجنس البشري ووحدته وقالت بأن الإنسان قادر على صنع التقدم ،(موقع شرفات عسير الالكتروني)
.

وفيما يخص الحركة الانسانية التي ظهرت وازدهرت في عصر النهضة يقول الكُتاب ما معناه : لقد اخذ المثقفون والعلماء يحتلون مكانة كبيرة في ايطاليا في اواخر القرن الرابع عشر وحتى منتصف القرن الخامس عشر ، بمعنى اخر فان اهميتهم ازدادت عما كان عليه في زمن دانتي الذي عاش في القرن الثالث عشر وبدايات الرابع عشر ، وقد ظهرت جامعات جديدة لتلبية الحاجيات الثقافية والفكرية للطبقة العليا في المجتمع الايطالي ، وكان ذلك في فلورنسا وغيرها من المدن الكبرى ، والواقع ان عددها لم يعد كافيا ، يضاف الى ذلك ان برامجها التعليمية اصبحت تقليدية ولم تعد تلائم روح العصر فقد كانت مغموسة بالنزعة السكولاستيكية ، اي المدرساتية التكرارية الاجترارية ، وكانت تهيمن عليها الفلسفة الارسطوطاليسية الممزوجة بالعقيدة المسيحية وهي التركيبة التوفيقية التي سيطرت على الفكر الاوروبي طيلة العصور الوسطى ثم اصبحت جامدة متحنطة بمرور الزمن ، ويمكن القول بان الشاعر الكبير بيترارك هو استاذ الاداب الانسانية والنهضوية في ايطاليا ، ولكن لا ينبغي ان ننسى دور دانتي ، ومارسيل فيشان وبيك البيراندولي ، وعشرات الاخرين وقد لعبت بلاطات الامراء الايطاليين في فينيسيا ، وفلورنسا ، وروما ، وسواها دورا كبيرا في نهضة الاداب والفنون وانتشار النزعة الانسانية ، والمقصودة بهذه الاخيرة احترام الإنسان وتقدير كرامته لانه اعلن كائن في الوجود فالعصور الوسطى كانت ميالة الى احتقار الإنسان وحياته على هذه الارض لانها مجرد عبور الى العالم الاخر ، وبالتالي فقد كان التركيز على الاخرة

وما بعد الموت ، ولم تكن الحياة الدنيا تساوي شيئا يذكر في نظر الكهنة وعموم رجال الدين ، واما في عصر النهضة فقد حصل اكتشاف للاداب اليونانية والرومانية التي تهتم بالانسان على هذه الارض وتحاول الرفع من شأنه وتمجيد حياته وانجازاته فكلما كان حرا مبدعا سعيدا كلما حقق انسانيته بشكل افضل وهكذا اصبح الإنسان يثق بنفسه من جديد بعد ان كان متواكلا مستسلما للمقادير طيلة العصور الوسطى الكنسية او اللاهوتية المظلمة ، على هذا النحو ينبغي ان نفهم النزعة الانسانية التي انبثقت في عصر النهضة وملأت قلوب الفنانيين والشعراء والفلاسفة حماسة ، وحبا للحياة واندفاعا نحو الابداع ويمكن القول بأن كتاب المفكر النهضوي بيك البيراندولي عن الكرامة الانسانية حدد معنى النزعة الانسانية فهي تعني في الواقع حرية الإنسان في تشكيل قدره ومصيره بنفسه لأن الإنسان يمتلك طاقات عديدة لا يعرفها حتى هو ، واما مارسيل فيشان فقد لعب ايضا دوراً في نشر الفكر الانساني والنهضوي عندما ترأس الاكاديمية الافلاطونية في فلورنسا ، وكان على اتصال مع كبار علماء اوروبا وفلاسفتها عن طريق المراسلة ، والواقع انه نجح في الخلط بين الفلسفة الافلاطونية والعقيدة المسيحية ، وجعل منهما فلسفة جديدة في الحياة ، وبالتالي فالنزعة الانسانية التي سادت عصر النهضة لم تكن الحادية او معادية للدين كما وهم بعضهم خطأ ، صحيح انه كانت هناك مشاكل مع البابا والمتعصبين ولكن الخط العام لحركة النهضة الانسانية كان مؤمنا بطريقة جديدة مستنيرة (كتاب اكسفورد عن الادب الايطالي ، منتديات عنكاوا الالكترونية) .

يشكل مفهوم الانسانية واحدا من اسمى المفاهيم الاخلاقية وهو ايضا من اهتمامات علم النفس يتلبس في أطاره ثلاثة معان :

1) كوصف خاص لكل المزايا التي تميز الإنسان عن سائر الكائنات الحية .
2) كتحديد لحقوق الإنسان الذي يقرر ضرورتها ، الضمنية ، نحو نفسه ونحو المجتمع .
3) كإلحاح في طلب هادف في البحث عن اناة وعن ذاته الاخرى جميع هذه الانواع مرتبطة بقيم ولها محتوى ينشأ من مفهوم العالم ، وليس لها ، بالنتيجة تحديد عالمي شامل .

أ) كقاعدة عامة ، يوجه الانتباه فيما يخص النوع الاول من المميزات الى فرضيات مصير الإنسان (الانسنة) : الى وظائفه الروحية ، والى تشكيل المجتمعات الكبرى او الى الانجازات التقنية .
ب) يتعلق هذا النوع تعلقا قويا بالايديولوجية حيث تستنتج نهاية الإنسان ومعناه الخاصان من افكار توجيهية قديمة ، مسيحية ، ذرائعية رأسمالية ماركسية بيئية وديمقراطية .
ت) ان التحديد التصوري الثالث هو الذي يبلغ في الواقع المعنى النفساني لهذا المفهوم وهكذا ، على الإنسان ان يجد الطريق (نحو ذاته) اي ان يتطابق مع الصورة العامة والفردية للانسان ، ومع ماسلو

اعتبر هذا الهدف تحقيقا للذات ، ان المسألة في هذا الصدد هي مسألة حب ذاتي مشبع هي محاولة بلوغ نضج شخصي بالبحث عن الذات واكتسابها : اي الوصول بفضل التثقيف الذاتي الى الحدود الفردية النهائية للطاقات الخاصة ، وكذلك ايجاد موقف روحي وترجمته العلمية التي تتيح ايضا لسائر الناس طرا ان يبلغوا العدالة والحرية والكرامة (اطلس علم النفس ، المكتبة الشرقية) .

كان الباحثون الاوروبيون المختصون في فكر القرون الوسطى وفكر النهضة (الاوروبية) قد بادروا الى ترجمة القران الى اللاتينية وقد جاءت من احد رجال الدين المسيحي ، وان الدافع اليها كان التعرف على الاسلام لمقاومته ، وكان ذلك في إطار الصراع الطويل المرير بين دولة الاسلام في الاندلس وبين جاراتها ، وكانت كلها مسيحية تحت قيادة الامبراطورية البابوية الرومانية ، وفي اطار هذا الصراع الذي كان دموياً ، حروبا وغزوات ، قام بطرس الجليل رئيس دير كلوني (**pierre le venerable**) **(1092-1156)** بجولة في الحدود الفرنسية مع الاندلس بين عامي **1141-1143** ، فتعرف هناك على الاسلام والمسلمين ، وخلص من هذه الزيارة الى انه لا بد من نقل الصراع مع المسلمين الى مجال الفكر ايضا ، قال : يجب ان نقاوم الاسلام لا في ساحة الحرب ، بل في الساحة الثقافية ، لقد ادرك انه لإبطال العقيدة الاسلامية يجب التعرف عليها (حسب تعبيره) . . . وتحدثنا مراجعنا في هذا الموضوع (في مقدمتها : ريجيس بلاشير : مدخل الى القران) انه حصل على مساعدة أسقف طليطلة المعروف رايموند دو توليدي **(Raymond de tolede)** ، مما مكنه من تشكيل لجنة لترجمة القران كان من ابرز اعضائها المدعو بيير الطليطلي الذي كان يجيد العربية وربما كان مسلما تنصر ، وتضيف هذه المراجع انه مع ان الترجمة التي انجزتها هذه اللجنة كانت ناقصة تعتمد التلخيص ، فإنها لقيت إقبالا كبيرا : لقد تولى طباعتها احد رجال (النزعة الانسانية) من اللاهوتيين في سويسرا سنة **1543** ، كما ظهرت طبعة اخرى لاحد رجال هذه النزعة نفسها عام **1547** ، وقد نقلت هذه الترجمة الى الالمانية سنة **1616** ، ثم الى الهولندية سنة **1641** وفي سنة **1641** قام الفرنسي اندري دي ريي (**andre du ryer**) الذي قضى في مصر كقنصل لبلاده سنوات تعلم خلالها اللغة العربية ، بنقل هذه الترجمة الى الفرنسية بأسلوب مبسط تحت عنوان قرآن محمد **(Alcoran de Mahomet)** ، وقد استقبلت بترحاب كبير لان الجمهور كان يومئذ مهتما بالعالم الاسلامي اكثر مما يتصور عادة ، ثم توالت طبعات هذه الترجمة بحيث صدرت خلال خمس سنوات خمس طبعات على الاقل في باريس وأمستردام ، ثم ظهرت ترجمة الى الانكليزية عام **1688** والى الهولندية عام **1698** ، وهكذا : فخلال قرن من الزمان تتابعت في فرنسا وانكلترا وهولندا خمس طبعات من هذه الترجمة الاولى بتعديل أو بدونه ، وقد ظهرت الطبعة الاخيرة منها باللغة الفرنسية في أمستردام سنة **1770** ، وقبل ذلك كانت قد ظهرت في بادو **(padoue)** المدينة العلمية الايطالية في ذلك الوقت ترجمة جديدة للقرآن قام بها ماراكي **(marracci)** سنة **1698** ، ومعها كتاب في الرد

على القرآن ، كان الغرض الاصلي من ترجمة القرآن هو مقاومة الاسلام ، وفي هذا الغرض استعملها رجال الدين المسيحي ، وقد شكل ذلك نوعا من المرجعية للمستشرقين المعروفين بالطعن في الاسلام واعلان العداء له ، غير ان عبارة هيغل (مكر التاريخ) تأبى الا ان تحقق نفسها في هذا المجال ايضا ، ذلك ان هذه الترجمات التي نقلت معاني القران الى اللغات اللاتينية ، ثم الى اللغات الاوروبية الاقليمية ، وقد وظفت ايضا ضد رجال الدين المندمجين في نظام الكهنوت ، فأصبحت عنصرا اساسيا في الصراع ضد الكنيسة وهكذا سارع (الانسانيون) **(Humanistes)** ، وهم فئة ناشئة من المثقفين الذين كانوا يفكرون ويعملون خارج نظام الكنيسة وضدا عليها ، سارعوا الى توظيف ترجمات القرآن للاستعانة بها في تعزيز موقفهم ونشر ثقافة جديدة تعتبر الإنسان غاية في حد ذاته وتعلي من شأنه كفرد حر لا يحتاج في تعامله الديني ، عقيدة وسلوكا ، الى وسيط اخر (الكنيسة) واكثر ما كان يشدهم الى القرآن هو استغناؤه عن الكنيسة وإعلاؤه من شأن الإنسان ، في مثل قوله تعالى : (وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنْ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً) ، ان تنصيص القرآن على ان الله فضل الإنسان وكرمه تكريما ، كان يقدم دعما قويا للنزعة الانسانية التي خرج من جوفها الاصلاح الديني في اوروبا والنهضة الاوروبية بكيفية عامة ، وقد واصل رجال النزعة الانسانية هؤلاء امثال لوكونت دي بولانفيي (**le comte de boulainvilliers**) الذي امتدح الاسلام رداً على الكاثوليكية الرسمية ، في معركتهم ضد الكنيسة منوهين بالاسلام وموقفه من الإنسان ، كما تواصل الاهتمام بالقرآن وترجمته ، فظهرت سنة **1734** ترجمة جديدة له في لندن قام بها ج ، سايل (**G . Sale**) فانتشرت بسرعة في عدة بلدان اوروبية ، وخصوصا أنها كانت مصحوبة بمدخل حول العرب وتاريخهم ، الأمر الذي أهتم به الجمهور أهتماما كبيرا ، كما اهتم بها رجال (الانوار) امثال فولتير ، فكانت مصدرا لمعرفتهم بالاسلام ، كانت النزعة الانسانية **(Humanisme)** في الفكر الاوروبي – التي ازدهرت في القرن السادس عشر ، والتي تعتبر بمثابة الارضية الفكرية التي أسست لحركة الاصلاح الديني والنهضة الاوربية عموما – انعكاسا مباشرا لتأثر المفكرين الاوروبيين ، ابتداء من القرن الثاني عشر ، بالثقافة العربية الاسلامية ونظرتها الى الإنسان بوصفه أرقى المخلوقات ، ذلك ما عبر عنه احد ابرز مؤسسي هذه النزعة في اوروبا ، الايطالي جيوفاني بيكو ديلا ميراندولا **(1486)** **(Giovanni Pico della Mirandola)** الذي الف كتاباً بعنوان : في الكرامة الانسانية (**De dignitate hominis**) قال فيه : لقد قرأت في كتب العرب انه ليس ثمة في الكون شيء اكثر روعة من الإنسان ، يقول لوكوف في كتابه الرائد (المثقفون في القرون الوسطى) : لقد كان هؤلاء (الانسانيون) ، الذين ظهروا في اوروبا القرن الثاني عشر واعين بأنهم ينتمون الى جيل ثقافي جديد ، وكان معاصروهم يسمونهم بـ(المحدثين) غير انهم مع وعيهم الحداثي لم يكونوا يتنكرون لفضل القدماء ، بل بالعكس كانوا يعلنون انهم يقتدون بهم

ويستفيدون منهم ويقفون على اكتافهم ، يقول احد هؤلاء : لا يمكن الانتقال من ظلمات الجهل الى نور العلم الا بقراءة واعادة قراءة كتب القدماء بشغف حي ومتزايد ، فلتنبح الكلاب ، ولتغمغم الخنازير ، فإن ولائي للقدماء سيبقى قائما ، وسأظل منصرفا اليهم بكل اهتمامي ، وسيجدني الفجر كل يوم منهمكا في قراءة مؤلفاتهم ، والقدماء المعنيون هنا هم العرب ومن خلالهم اليونان ، ويقول اخر وهو المعلم برنار دي شارتر ، نسبة الى احد أهم المراكز العلمية في فرنسا يومئذ : نحن اقزام محمولون على اكتاف عماليق ، واذا كنا نشهد اكثر مما شاهدوا ونرى ابعد مما رأوا ، فليس ذلك لأن بصرنا احد أو لأن أجسامنا أطول ، بل لأنهم يحملوننا على اكتافهم في الهواء ويرفعوننا بكل طول قاماتهم الهائل . (في نقد الحاجة الى الاصلاح ، محمد عابد الجابري ، ص**62**- ص**64**).

النزعة الانسانية هي اتجاه فكري عام تشترك فيه العديد من المذاهب الفلسفية والادبية والاخلاقية والعلمية ، ظهرت النزعة الانسانية في عصر النهضة ، وابجديات النزعة انما تترجم الانتفاضة التي عبرت عنها النهضة الاوروبية باعتبارها تغيرا في الفكر نجم عنه تغير في جميع شؤون الحياة ، فالانسان الاول كان مكبلا بقيود الكنيسة طوال فترة الاظلام الفكري المسماة بالعصور الوسطى والتي استطالت الى اكثر من عشرة قرون ، اذ كان خلالها مطالبا بالطاعة العمياء لرجال الدين وكان يساق كما يساق القطيع ، ويكفي انه من طبيعة فاسدة بسبب الخطيئة الاصلية ، اما المرأة ، فهي لا ينبغي ان تحب لأنها سبب الخطيئة لذا عزف رجال الدين عن الزواج بها ، واذا سمحوا لغيرهم بالارتباط بها بالزواج فذلك فقط بأعتبارها وسيلة للإنجاب واستمرار البشرية ، اما الرجال فهم وسيلة ايضا لتحقيق اهداف الكنيسة ، وكل من خرج على هذه الاهداف يواجه الموت حرقا ، ومن اسماء الرواد الاوائل للمذهب الانساني بوجيو وبروني ، والمحامي البارز مونتبلشيانو وكلهم عاشوا خلال القرن الخامس عشر الميلادي ، أراسمس ولد في روتردام سنة **1466** م ويعد من اكبر ممثلي المذهب الانساني من ناحية معرفته بالادب اليوناني واللاتيني ، في فرنسا مثل المذهب ستيفانوس وسكاليجر ودوليه ، ويعد رينيه ديكارت **1956-1650** م الفيلسوف الفرنسي من أنصار المذهب الانساني ولكنه يؤمن بوجود الله تعالى ، وكذلك سبينوزا **1677-1632** م الفيلسوف الهولندي وهو يشبه ديكارت في الاعتقاد ، وكتابات جان جاك روسو **1778-1712** م تحمل الطابع الانساني ، وجون لوك **1704-1632** م الفيلسوف الانجليزي كان انساني المذهب ، والفيلسوف الالماني كانت **1724-1804**م في مذهبه الانتقادي كان انساني المذهب والفيلسوف شيلر المتوفى سنة **1937**م الانجليزي الالماني الاصل ، والكاتب الفرنسي فرانسيس بوتر ، الف كتابا بعنوان المذهب الانساني بوصفه ديانة جديدة ، والاديب الانجليزي ت . س . اليوت **1888-1965**م يعتبر نفسه من اتباع المذهب الانساني وهو من ابرز ممثلي الشعر الحر ، في مجال الدين : الاستجابة لحكم الفرد الخاص ضد سلطة الكنيسة وتأييد فكرة ظهور الدول القومية ، في مجال الفلسفة : تأكيد ديكارت للوعي الفردي عند المفكر وشدة

الاعتماد على الفعل وتغليب وجهة النظر المادية الدنيوية ، قصر الاهتمام الانساني على المظاهر المادية للانسان في الزمان والمكان ، المذهب الانساني اوحى بالافكار التحررية لقادة الفكر في عصر النهضة الاوروبية ووصل الى ذروته أبان الثورة الفرنسية ، الثقة بطبيعة الإنسان وقابليته للكمال ، وامكان حدوث التقدم المستمر ، تأكيد ان الشرور والنقائض التي اعترضت طريق الإنسان لم يكن سببها الخطيئة كما تقرر النصرانية ، وانما كان سببها النظام الاجتماعي السيء ، الدفاع عن حرية الفرد امكان مجيء العصر السعيد والفردوس الارضي ، ويكون ذلك بالرخاء الاقتصادي ، وتحقيق ذلك يكون بتبديد الخرافات والاوهام ونشر التربية العلمية ، وقد نقد الفلاسفة والمفكرون الانسانية ومن اهم ما جاء في نقدهم ، ان تقدم العلم الحديث لم يصحبه تقدم في قدرة الإنسان على حسن استعمال العلم ، وان البشر وجهوا اهتماماتهم جميعا الى المسائل الدنيوية ، ونسوا كل ما يسموا على ذلك وتركزت مطامعهم في الاشياء الزائلة التي يسرها لهم العلم ، وحدث من جراء ذلك صدع بين تقدم الإنسان في المعرفة وتقدمه الاخلاقي ، ان الانسانية تؤكد على زيادة خطر الاسراف في الاعتماد على الالة ، فهذا الاسراف قد يقضي على الاصالة والابتكار ، كما ان الاسس الاخلاقية لا تصلح الا اذا استندت الى الاعتقاد بوجود نظام اسمى من النظام الدنيوي والايمان بالمبادئ الخالدة المطلقة ، اما اذا اقتصرت الاداب على ان تكون خاضعة للموائمة بين الإنسان وبيئته ، كلما تغيرت الظروف وتبدلت الاحوال ، فإنها بذلك تفقد قيمتها العامة ، ان المذهب الانساني قدم للانسانية وعودا لم يحققها ، كما انه افقد الناس الشعور بالحقائق الروحية ، وجعل الناس عبيدا للقوى المادية العمياء ، ان وجود الشر ينقض اداء المذهب الانساني لصلاح الإنسان وقابليته للتقدم ، وقد عزى الناقدون اخفاق عصبة الامم في تسوية المشكلات في العالم وانتشار الفاشية والنازية الى ظهور المذهب الانساني ، ان عيوب المدنية الغربية ترجع في الغالب الاعم منها الى المذهب الانساني في تياره الالحادي ، ومن اهم الافكار التي تبنتها النزعة الانسانية ما يلي : يجب على الإنسان ان يبحث دائما عن معنى وجوده وحياته ، الحياة في حد ذاتها شيء رائع ويستحق ان يعيشها الإنسان مهما احتوت على صراعات وتناقضات والام ، على الإنسان ان يواجه الالم ويتسلح بالامل في نفس الوقت ، على الإنسان ان يهتم بالمادة قبل الروح لأنها الشيء الوحيد الذي يستطيع ادراكه والسيطرة عليه ، ان الطريقة الوحيدة كي يحقق الإنسان انسانيته هي في التمتع بكل الملذات الجسدية والحسية لأنها الشيء الوحيد الذي يستطيع الإنسان لمسه وإدراكه ، الانسانية ترحب بالقومية والوطنية والمحلية ، ولكنها تأبى العنصرية لأنها امتهان صارخ لبقية العوامل المشكلة للنسيج الانساني الشامل ، والادب العنصري ليس سوى جسما غريبا في نسيج الادب الانساني سرعان ما يلفظه ويأباه ، ان الحركة الفكرية التي نشأت في عصر النهضة الاوروبية هي الاساس في ظهور الانسانية وكان الوقود الذي اشعل هذه الحركة يحتوي على الفكر اليوناني الوثني المعارض للفكر الديني ، والاداب اليونانية واللاتينية ومن هنا كان شعار الانسانية كلمة

الفيلسوف اليوناني القديم (ان الإنسان مقياس للاشياء جميعها) فضلا عن انغماس الإنسان بالمادة في بدايته ، وحب اكتناز المال والثروات ، والاستمتاع بالحياة الزائلة ، انتشرت الانسانية في اوروبا ثم عمت الغرب والشرق ومعظم سلبيات المدنية الغربية الحاضرة تعتبر ثمرة من ثمارها ، ويتضح مما سبق : ان النزعة الانسانية هي مذهب فلسفي أدبي مادي لا ديني يؤكد فردية الإنسان ضد الدين ويغلب وجهة النظر المادية الدنيوية وهو من اسس فلسفة كونت الوضعية وفلسفة بتنام النفعية وكتابات برتراند راسل الالحادية ، وهذا يعني فشل هذا المذهب على الصعيد العقدي ، اما فشله على الصعيد العلمي الواقعي المؤثر بصورة ملموسة في اسلوب سلوك الفرد ، فدليله انه منى الإنسان بأمان كاذبة لم تتحقق على الاطلاق ونسي ان طريق الخلاص لا يمكن ان يتم الا من خلال خاتم الاديان ، وهذا امر ينبغي ان يتنبه له المسلم وهو يتعامل مع نتاج هذا المذهب حيث ان الاسلام قد كرم الإنسان ، وتعاليمه انسانية (اعداد الندوة العالمية للشباب الاسلامي ، موقع صيد الالكتروني) .

لقد كان شتراوس موسوعي التفكير في دراسته للانسنة ، ومعالجاته التحليلية للبنى الاجتماعية للانسان في جذوره الثقافية ، من خلال العادات والتقاليد والافكار وتلاقحها من جيل لآخر . . ولعل نظريته عن (انظمة القرابة) التي تدارسها انثربولوجيا ، قد جعلته واحدا من فلاسفة البنيوية في القرن العشرين ، وسيبقى تأثيره كبيرا في تطور العلوم الاجتماعية على امتداد مستقبل طويل ، ان اهمية ابداعاته تكمن ايضا في مفهوم التواصل ، اذ يرى ان المجتمعات كلها ترجع في أصولها الى وحدة نظام فيزيقي ، تباينت ثقافاته من زمان الى اخر ، ومن مكان الى مكان ، فتأخذ كل زمان له موديلاته ، واتخذ كل مكان له رموزه ، اكتشف شتراوس ان البشر يجمعهم التواصل من خلال ما تعبر عنه الثقافات على وجه الارض سواء بممتلكاتها وتشيؤاتها ام بكلماتها وتعابيرها أم برموزها وشخوصها وكل ثقافة انسانية قد تأثرت بالبيئة التي عاشت فيها وأكتسبت طبيعتها ومواصفاتها كاملة ، نجح في تأسيس منهجية جديدة لها جديتها وتفاصيلها العلمية مستفيدا من العلوم الالسنية والبنيوية على الرغم من انه يعلن دوما عن انتمائه الى القرن التاسع عشر كون افكاره متجذرة هناك دون القرن العشرين ، حلل انساق الفكر المتوحش والتنميط الثقافي الذي ينتجه لتسطيح التباينات الجوهرية بين التمدن والتخلف مكرسا مفاهيمه لتمجيد الحضارة الغربية ولم ير في كل جنبات الانسانية اية اجابات تسكته ويبدو انه كان يناقض نفسه من زمن الى اخر اذ سرعان ما كان يتخلى عن تصريحاته قبل سنين ليقول بأنه كان يعيش في زمن عدواني ! بقى بعيدا عن اليمين وعن اليسار معا ، وبقى قلقا جراء كارثة الانفجار السكاني ! وقد دعى الى ان تكون الثقافات المدنية صماء ، فأعتبر مشرعنا للعنصرية . . ولكن العولمة قد جرفت كل افكاره ، علما بأن البعض يصف قلقه بالمشروعية نظرا لما يحدث من اختراقات وانسحاقات للثقافات الحية (موقع الدكتور سيار الجميل الالكتروني) .

وقد انكر بعض المفكرين والباحثين والدارسين وجود نزعة انسانية في الدين ، بالاعتماد على ماورد في النصوص ، من الامر بالقتال والحث على العنف او بالعودة الى التمثيل السلبي للدين في الاجتماع البشري واستثماره في الصراعات الدموية والحروب المقدسة في التاريخ والاستعانة به للتحريض على الموت وتعبئة اتباعه في معارك تنتهك كافة الحرمات وتحيل كل شيء الى رماد ، ويؤكد طائفة من المفكرين على ان النزعة الانسانية عادة ما تنبثق في سياقات ثقافية واجتماعية وسياسية واقتصادية محددة ، تشكل اطارا اجتماعيا معرفيا مناسبا لتبلورها ولم يتشكل هذا الاطار الا في القرن الثامن عشر في اوروبا بعد القطيعة الكاملة مع لاهوت القرون الوسطى فهم يعتقدون بعدم امكانية انبثاق نزعة انسانية تتمحور حول مركزية الهية وانما لا تولد هذه النزعة الا بعد التمحور حول الإنسان واحلاله في مركز الاله ، وهو ما لم يحدث في الماضي ، وانما حصل في العصر الحديث ، لكن جماعة من المفكرين برهنوا على تجذر النزعة الانسانية في الدين الاسلامي امثال جورج مقدسي ، ومحمد اركون ، وجويل كريمر ، كما دلل جاك ماريتان على اولوية العامل الروحي ، وشدد على رسوخ النزعة الانسانية في المسيحية (عبد الجبار الرفاعي ، انقاذ النزعة الانسانية في الدين ، معهد الابحاث والتنمية الحضارية الموقع الالكتروني) .

ان النزعة الانسانية تقتضي ما يلي : نفكر ونحرص على ان يكون الإنسان انسانا لا همجيا ، أي خارج ماهيته والحال اين تكمن انسانية الإنسان ؟ انها تستقر في ماهيته ، كيف وانطلاقا من ماذا تتحد ماهية الإنسان ؟ ان ماركس يلح على ان (الإنسان الانساني) تجب معرفته والاعتراف به ، وقد وجد هذا الإنسان في الـ(مجتمع) ، ان الإنسان الاجتماعي بالنسبة له هو الإنسان الطبيعي اذ في المجتمع تؤمن بشكل منتظم طبيعة الإنسان اي مجموع حاجياته الطبيعية (الغذاء–اللباس - اعادة الانتاج - والضروات الاقتصادية) اما المسيحي فيرى انسانية الإنسان في تقاطعها مع الصفات الالهية فمن منظور تاريخ الخلاص يكون الإنسان انسانا بأعتباره (ابن الله) الذي يبصر نداء الاب في المسيح فيستجيب له ، انه ليس من هذا العالم مادام الـ(عالم) مفكرا فيه على نحو افلاطوني / نظري ، ليس سوى ممر عابر نحو الماوراء ، ولاول مرة تعرف في الانسانية ويشار اليها صراحة بهذا الاسم ، كان ذلك في عهد الدولة الرومانية ، حيث الإنسان الانساني يتعارض مع الإنسان (البربري) لقد كان الإنسان الانساني هو الروماني الذي يعظم ويعلي من شأن المهارة الرومانية من خلال ادماج ما كان قد باشره الاغريق تحت اسم الـ(بيديا) ، وقد كانت (البيديا) مفهومه على هذا النحو تترجم بالانسانية ، وفي مثل هذه الانسانية تكمن بحق رومانية الإنسان الروماني ، هكذا عثر على اول نزعة انسانية في روما ، وبهذا تكون الانسانية في ماهيتها تجليا رومانيا محضا صادرا عن التقاء بين الرومانية والثقافة ذات النزعة الهيلنستية المتأخرة ، وما سمي بالنهضة في روما ابان القرن الرابع عشر والخامس عشر ، انما هي نهضة ذات نزعة رومانية وما دام الامر يتعلق بالنزعة الرومانية فالمسألة تتعلق بالانسانية ، ومن ثم بالـ(بيديا) الاغريقية لكن

الهيلنستية المقصودة هنا هي دائما تلك المعروفة في شكلها المتأخر ذي الصبغة الرومانية تحديدا ، فالانسان الروماني لعصر النهضة يتعارض بدوره مع الإنسان البربري (اللاانساني) ، والمقصود باللاانساني هنا ، هو تلك البربرية المزعومة للسكولائية القوطية في العصر الوسيط ، لهذا السبب نجد ان النزعة الانسانية في تجلياتها التاريخية تحتوي دائما على دراسة انسانوية تقترن صراحة بالعهد القديم وتقدم نفسها كل مرة في شكل إحياء جديد للنزعة الهيلنستية ، وهذا هو الشيء الذي يوقظ فينا النزعة الانسانية للقرن الثامن عشر كما جسدها وانكلمان **Winckelman** ، غوته **Goethe** ، وشلير **Schillea** ، اما هولدرلين **Holderlin** ، فهو على العكس من هؤلاء لا ينتمي الى النزعة الانسانية لسبب وجيه وهو انه يفكر في قدر ماهية الإنسان بشكل اكثر اصالة مما تستطيعه هذه (النزعة الانسانية) ، ولكن اذا كنا نفهم من النزعة الانسانية بصفة عامة ذلك المجهود الذي يرمي الى جعل الإنسان حرا في انسانيته ويخول له اكتشاف كرامته ، فإن النزعة الانسانية ستختلف والحالة هذه حسب المفهوم الذي لنا عن الحرية وعن الطبيعة ، الإنسان كما ستختلف بنفس الكيفية وسائل تحقيقها فالنزعة الانسانية عند (ماركس) لا تقتضي أي رجوع الى العهد القديم مثلها في ذلك مثل النزعة الانسانية التي يدرجها (سارتر) تحت اسم الوجودية ، والمسيحية بدورها اذا ما نظرنا اليها بالمعنى الواسع المشار اليه سابقا ، تمثل ايضا نزعة انسانية من حيث ان كل شيء في مذهبها رهين بخلاص الروح ، وان تاريخ الانسانية درج في اطار تاريخ الخلاص هذا ومهما اختلفت هذه النزاعات الانسانية وتعددت من حيث هدفها ، اساسها ، نمطها ووسائل تحقيقها او من خلال شكل مذهبها فهي تتفق مع ذلك حول هذه النقطة الجوهرية : وهي ان انسانية الإنسان الانساني تكون دائما محددة انطلاقا من تأويل معد سلفا للطبيعة والتاريخ والعالم واساس العالم ، أي الموجود في كليته ، كل نزعة انسانية تقوم على اساس ميتافزيقي او تكون هي نفسها هذا الاساس وكل تحديد لماهية الإنسان يفترض مسبقا بوعي منه أو بدون وعي تأويلا للموجود دون ان يطرح السؤال بصدد حقيقة الوجود يكون عبارة عن ميتافزيقيا ، لهذا السبب نجد ان كل ميتافزيقيا اذا ما اخذنا بعين الاعتبار الكيفية التي تحدد بها ما هية الانساني ، تتجلى في كونها (تنزع منزعا انسانيا) (انسانوية) ، وبنفس الكيفية تظل كل نزعة إنسانية ميتافزيقية ، فالنزعة الانسانية في تحديدها لإنسانية الإنسان ، لا تكتفي فقط بعدم طرحها للسؤال عن علاقة الوجود بماهية هذا الاخير ، وانما تحول اكثر من ذلك دون طرحه متجاهلة إياه ، والسبب في ذلك انها تضرب بجذورها في الميتافيزيقيا ، هذا في حين ان الضرورة والشكل الخاص بهذا السؤال الذي يروم حقيقة الوجود – وهو سؤال منسي في الميتافزيقيا وبسببها – لا يمكنه ان يرى النور إلا إذا طرحناه في خضم الميتافزيقيا ذاتها هذا السؤال : (ما هي الميتافزيقيا) ، بل أكثر من ذلك أن على كل سؤال بصدد الـ(وجود) وحتى ذلك الذي يروم حقيقة الوجود ان يقدم نفسه منذ البداية كسؤال ميتافريقي (رسالة في النزعة الانسانية ، هيدجر ، ترجمة عبد الهادي مفتاح ، موقع الكتروني) .

الهيومانزم او المذهب الانساني اصطلاح فلسفي ذاع في عصر الاحياء ، وهو اصطلاح واسع الدلالة كثير التنوع ، وقد لا يكون من الميسور تضمينه صيغة عامة او تعريفا يبين حدوده ويكشف شتى معالمه ، وهو في العصر الحاضر يطلق على وجهات نظر عدة بينها بطبيعة الحال بعض أوجه الشبه والصفات المشتركة ، ولكنها لا تخلو في بعض الوان المذهب من خلافات عميقة الجذور متنافرة الاهداف وقد يكون من امثل الطرق لبيان حقيقته وطبيعة اتجاهه الرئيسي المام بتاريخ نشأته ، والاشارة الى التطورات الهامة التي مر بها حتى العهد الراهن ، وتمثل الحركة الفكرية التي أدت الى ظهور الهيومانزم تغيرا تدريجيا تناول النظر الى الفن والادب والفكر الغربي بوجه عام في اواخر العصر الوسيط ، ومطالع العهد الحديث ، وهذا التغير يقدم لنا اكثر من أي شيء اخر صورة واضحة للانتقال من الحالة العقلية والاجتماعية التي غلبت على العصر الوسيط الى الاتجاهات الفكرية والثقافية والاجتماعية التي سادت في العصر الحديث ، وقد تواتر الاتفاق على تسمية هذه الحركة سواء من الناحية الادبية او من الناحية الفكرية بوجه عام بحركة الهيومانزم ، وقد مهدت لهذه الحركة وغذتها وامدتها بالقوة ظروف شتى مؤاتية في مهدها ، وهي المدن الايطالية ، وقد وجدت مثل اكثر الحركات الناجحة معينا من الاحداث السياسية ، والاحوال الاقتصادية ، فقد اشتد الاقبال في المدن الايطالية على الاتجار ، وعظم الميل الى تأسيس المصارف ، وجمع المال وأكتناز الثروات ، وزادت – تبعا لذلك – الضرائب التي تتقاضاها دول المدن القائمة في ايطاليا ، ولذلك لم يكن عجيبا ظهور هذه الحركة اول ما ظهرت في هذه البيئة الملائمة من المدن الثرية وبلاطات الامراء النزاعين الى الترف والحياة الراغدة ، وكان تكاثر الثروات وتوفر اوقات الفراغ وفرص الاستمتاع من العوامل التي مكنت لتلك الحضارة النامية ، وكان رواد المذهب الانساني الاوائل اكثرهم من كاتمي اسرار الامراء والعاملين في خدمتهم ومحرري الرسائل في دواوينهم ، ومن المدرسين واصحاب المكتبات ، وفي بعض الاحيان كانوا من كبار الموظفين الرسميين والرجال البارزين في البلاط ، وكان منهم الاساقفة وكبار التجار في المدن ، وقد اشتهرت في الجزء الاخير من القرن الرابع عشر طائفة من الكتاب الايطاليين زاد عددهم عن الستين كتابا ، وكان لهم تأثير بعيد المدى خلال القرن الخامس عشر ، وقد ظلوا من ذلك الى حين موضوع دراسة الدارسين ، ومجال اهتمام الباحثين والمتأدبين وجميع المعنيين بالبحوث الادبية والمشكلات الفكرية ، ولا تزال باقية حتى اليوم آلاف من الصفحات باللغة اللاتينية واللغة اليونانية نظما ونثرا ، تشهد لناظميها وكتابها برسوخ القدم وشدة التمكن من الادب اللاتيني والادب اليوناني ، كما تدل على سلامة ذوقهم وحسن أختيارهم ، وما بذلوا من جهد ، واحتملوا من عناء وكان هناك طبقة اخرى من الكتاب اقل من هؤلاء اتساع شهرة ونباهة ذكر ، ولكنهم مع ذلك لهم نصيبهم الملحوظ وحظهم الموفور من الاجادة والاتقان ، والاثار الادبية التي خلفها هؤلاء الكتاب والاهتمامات التي أستأثرت بجهودهم قد ساعدت على تكوين ما أصبح معروفا عند طلبة العلم وسائر

الدارسين بأسم (الهيومانزم) ، وكان مدار هذا الاتجاه الجديد الى حد كبير حول زيادة الاهتمام بالادب القديم ، وشدة الاقبال عليه ، سواء الادب اللاتيني او الادب اليوناني ، ولم يخل العصر الوسيط من الاطلاع على الادب اللاتيني والادب اليوناني القديمين ، ولكن عصر الاحياء يمتاز بفرط التحمس لهذه الدراسة وشمولها وأتساع نطاقها حتى أصبحت سمة بارزة وعلامة مميزة ، وبعد ظهور المذهب الانساني فقد اتسعت الآفاق الفكرية واخذت الناس تدرس الادب القديم دراسة جدية واعية ، وتعجب بروعة اسلوبه ، واكتمال أداته ، وتنوع موضوعاته ، وتقدر نظرته الى الطبيعة البشرية المنطوية على التسامح ومجافاة الضيق والتعصب ، وشعروا بشيء من التقارب بينهم وبين هؤلاء الكتاب القدامى في الروح والمنزع ، وأقبل في بادئ الامر فريق من الطلبة والدارسين والمدرسين البعيدين عن الكنيسة والجامعات على دراسة الاداب القديمة كما مال جماعة من الموظفين الرسميين الى ورود مناهل الاداب القديمة والافادة من كنوزها وذخائرها ، وكثر البحث والتنقيب عن المخطوطات القيمة والاثار والعادات ، وفي مدى يزيد قليلا عن نصف قرن من الزمن اضيف الى عدد الكتاب القدامى الذين كانوا معروفين في العهد الوسيط عدد اخر من كُتاب لهم مكانتهم وكانت مؤلفاتهم قد اهملت وطواها النسيان في مدارجه ، وظلت مطمورة في الاديار مجهولة القيمة ، وكشفت مؤلفات لأمثال سيشرون **Cicero** ، وكونتليان **Quintilian** ، ونيبوتس **Nepos** ، وبلوتاس **Plautus** ، ومارتيال **Martial** ، و أوفيد **Ovid** ، وبلني**Pleny** ، وفارو **Varro** ، وثاسيتوس **Tacitus** ، وبعض كُتاب اخرين اقل من هؤلاء شهرة ، ولكن مؤلفاتهم التي كانت مجهولة جديرة برغم ذلك بالدراسة ، وقيمت بالقاء اضواء على الاداب القديمة تعين على اجادة فهمها واستكمال الافادة منها ، وتبع ذلك الحصول على مخطوطات من الادب اليوناني القديم ، وكان الاساتذة اليونانيون يحملون عند قدومهم معهم الى ايطاليا مخطوطات من الادب اليوناني ، ويروى ان جوارينو **Guarino** احضر معه من الشرق في سنة **1408** خمسين مخطوطا ، والكتبي العالم الاديب اورسبا **Aurispa** حصل على اكثر من مائتي مخطوط ، واصله من صقلية وقد حملها الى البندقية في سنة **1423** ، وفيليلفو **Filelfo** ، الذي كان سكرتيرا في سفارة البندقية في القسطنطينية احضر معه من هذه المدينة عددا من المخطوطات جميعها طبعت ودرست دراسة ناقدة ، ونقلت الى اللاتينية والايطالية ، وطبعت وأصبحت مرجعا لدراسة الادب اليوناني القديم ، وقوى الاعجاب بالادب القديم ، وزاد الاقبال عليه ، واوحى هذا الاعجاب الى الدارسين الميل الى محاكاته ، وكانت اللغة الايطالية قد اصبحت لغة أدبية نهض بها دانتي وبترارك **Petrarch** في اشعارهما ، وكتب بها بوكاشيو **Boccaccio** أقصوصاته ، ولكنها خضعت حينا من الزمن للغة اللاتينية ، وصار اتقان اللغتين القديمتين وحسن استعمالهما من المميزات التي يمتاز بها الدارسون ويسمو شأنهم ، وكانت براعة ساليتاتي **Saiutati** وبروني **Bruni** في استعمال اللاتينية في الرسائل وتحرير وثائق الدولة من دواعي اختيارهما مستشارين في فلورنسا

كما ادت الى اتخاذ ايناس سيليفاس **Aeneas Silvius** وبوجيو **Poggio** وسادوليتو **Sadoleto** كاتمي اسرار للبابوية ، وكانت بلاغة الخطب اللاتينية والتهنئات وكلمات الرثاء والمواعظ المكتوبة بها تثير مشاعر السامعين ، وتستدر من عيونهم الدموع ، وكان وقوع أي خطأ نحوي أو حدوث هفوة بلاغية في الخطب اللاتينية يثير السخرية ، وقد ظلت العناية بأجادة الاداب القديمة وتوقى وقوع الاخطاء في الكتابة باللغتين القديمتين او في القاء الخطب بهما ابرز مظاهر الهيومانزم حينا من الزمن ، وقد قامت عليها شهرة امثال بيمبو **Bembo** ، وفيليلفو **Filelfo** ، ولندينو **Landino** ، وكان تنوع الموضوعات المتعددة التي تناولها الكتاب المتأثرون بالمذهب الانساني أكثر اهمية وأقوى تأثيرا من العناية بالاسلوب والاهتمام بالدراسة الادبية ، وكان هذا يرجع من ناحية الى التأثر بالامثلة التي قدمها القدماء ، ومن ناحية اخرى الى يقظة العقل وشدة الحماسة والعناية البالغة والاهتمام القوي الذي تملك العصر ، وكان للعصر الوسيط بطبيعة الحال اثاره التاريخية ، ومؤلفاته الادبية والعلمية ، ولكنها في احوال نادرة كانت من انتاج قادة العصر ، ولم يكتف كبار ممثلي المذهب الانساني بالاشراف على طبع كتب الادب القديم ، وكتابة الفصول الادبية وتحرير الرسائل ونظم الاشعار واعداد الخطب ، بل القوا كذلك في الجغرافيا مثل وصف بيوندو **Biondo** لايطاليا في العهد القديم ، ومثل ما كتبه ماكيافيللي وجيويتشارديني **Guicciardini** عن تاريخ فلورنسا والمدن الايطالية ، ومثل تاريخ البابوات الذي كتبه بلاتينا **Platina** وتاريخ غيرهم من الاعلام والمشاهير الذي الفه جيوفيو **Giovio** ، وكورتيزي **Cortesi** وفسبسيانو **Vespasiano** ، وقد تناولوا كل موضوع يثير الاهتمام البشري يمكن تصوره ، لم يكن الشكل والصورة ولا الموضوعات الدسمة التي امتازت بها مؤلفات اصحاب المذاهب الانسانية وانما الصفة المميزة كانت الروح التي تناولوا بها هذه الموضوعات ، وبعثتهم على معالجة التأليف فيها ، لقد كانت التقوى او على الاقل النزعة الاكليروسية هي الغالبة على العصر الوسيط اما مؤلفات ممثلي المذهب الانساني فلم تكن تعنى باللاهوت وكانت في بعض الاحيان لا تحفل به وفي احيان اخرى كانت تتناول الكنيسة بالنقد الخشن الجارح ، ولم تعتمد في تفكيرها على اية سلطة ، والواقع ان تلك المؤلفات في تباعدها عن النظام المسيحي والاتجاه اللاهوتي كانت لاتفرق عن مؤلفات الكتاب الوثنيين ، ويرجع هذا من بعض النواحي كذلك الى تأثير الكتاب القدامى ، فأنه لم يكن من المنظور ان تقرأ بأهتمام شديد كتب مؤلفين كانوا من فريق (اللا أدريين) او كانت الهتهم لا حقيقة لها ، ثم يظل من يقرأ تلك الكتب ويمعن فيها النظر محتفظا بأعتقاده بوجود اله في صورة انسان مسيحي يعنى به ، وتهمه احوال البشر بوجه عام ، وكانت الحرية التي يشجع عليها المذهب الانساني تتضمن ثورة العلمانيين على استبداد الكنيسة ، واعلان استقلال الفكر وتخلصه من اغلال السلطة الالكليروسية ، وحقيقة ان بعض ممثلى الهيومانزم كانوا هم انفسهم من رجال الدين فقد كان منهم بعض سكرتيري البابوية مثل فاللا **Vall** ، وكان منهم

اساقفة مثل سادوليتو **Sadoleto** ، وكان منهم كرادلة مثل بيمبو **Bembo** وأكولتي **Accolti** بل كان منهم بابوات مثل نيقولا الخامس **Nicolas V** ومثل بيوس الثاني **Pius ll** ، وليو العاشر **Leo X** ، ولكن هؤلاء جميعا كانوا بعيدين عن تمثيل الكنيسة تمثيلا صحيحا ، فقد كانوا متسامحين وعلمانيين في اهتماماتهم ، وغير حافلين بالدين ، وكانوا يعتبرون انفسهم موظفين بالكنيسة بوصفها نظاما قائما ، ولكنهم كانوا لا يمثلون حياتها الروحية ، ولا يصرون على فرض سلطتها الدينية ، وانما كان يؤخذ الدين مأخذ الجد يقع التصادم بينه وبين المذهب الانساني وذلك لوجود علاقة متينة بين هذا المذهب وبين تحرير العقل وحرية الفكر ، وفي ابان حركة الاصلاح الديني فأن المتحمسين لهذا الاصلاح في البلاد الجادة في تفكيرها وقفوا موقف العداء من انصار المذهب الانساني ، وكانت كتابات انصار المذهب الانساني تبدو فيها النعومة واللين والطرافة التي ربما كان مرجعها الى العنصر الوثني اللاديني او الروح العامة التي غلبت على العصر وكان ادب الانسانيين حافلا بطرائف النوادر والقصص الممتعة والكلمات الجامعة ، والاجوبة المسكتة ، كان التعليم عنصرا هاما في مجال المذهب الانساني ، فالذين كانوا يريدون ان يعرفوا الادب القديم كانوا يدرسونه على من لهم به دراية وتمكن ، وأنشأ اليونانيون مدارس اعدوا فيها المعدات لتعليم لغتهم واتباع المذهب الانساني ، الايطاليون كانوا يقومون بتعليم اللغة اللاتينية ، وتدريس مؤلفات الكتاب الرومانيين القدامى ، وشرح محتوياتها ، وبيان مميزات أساليب الكتاب وطرائقهم في التعبير عن افكارهم وخوالج نفوسهم ، وكانت المدارس القديمة في المدن تدعو الاساتذة من اتباع المذهب الانساني للعمل بها وكان الامراء المستنيرون ينشئون مدارس خاصة لأولادهم واولاد غيرهم من ذوي الشخصيات البارزة والاعيان ، وكانوا يختارون للتدريس في هذه المدارس اساتذة عرفوا بسعة الاطلاع على الآداب القديمة ، وحتى الجامعات نفسها بدأت شيئا فشيئا تعين الى جانب الاساتذة الذين يلقون محاضرات في القانون والطب واللاهوت أساتذة اخرين لهم معرفة بالآداب القديمة لالقاء محاضرات في البلاغة ، وكانت هذه المحاضرات يتسع نطاقها حتى تشمل الاهتمامات الادبية الجديدة وكانت فصول الدراسات الخاصة بالادب القديم في هذه المدارس تزدحم بالطلبة ، وكان التعليم بها مكونا من محاضرات وتمارين ومناقشات في شتى نواحي الادب القديم ، ولم يكن في وسع دراسة النحو والصرف واللغة واساليب التعبير وحدها ان توحي هذه الحماسة التي امتازت بها دراسة الادب القديم ، فقد كان المدرسون يتناولون الجغرافيا والمسائل السياسية والتاريخ وحتى الطب والعلم وهم يتحدثون عن مؤلفات الكتاب القدامى ، وكان لهذا التنوع في دراسة الانسانيات اثره المحمود في اعلاءِ شأن دراسة الادب القديم ومؤلفات الكتاب القدامى ، وحتى حينما أصبحت دراسة محتوى كتب الادب القديم خاضعة لدراسة الاسلوب وصورة التعبير ، وظهرت موضوعات اخرى لم تعرفها الدراسات الانسانية ، فإن دراسة الادب القديم لم تفقد مكانتها ، والطريقة التي اتبعها ممثلوا المذهب الانساني في التدريس احدثت تأثيرا في اسلوب التعليم ظل باقيا ، فقد كان

هذا التعليم متعدد الجوانب ، وكان ينمى كل ما له سمة انسانية ، في الفرد ، ويجعله صالحا للحياة في مختلف مجالاتها ، ولذلك اجتذب الكثيرين من متقدمي الكتاب الايطالين في القرن الخامس عشر ، وكانت طرائق هذا التدريس مستمدة الى حد كبير من القدماء ، وبخاصة من آراء كونتليان **Quintilian** ، ولكنها كذلك كانت متأثرة بنفور المفكرين الانسانيين من طريقة التدريس التي كانت تتبعها الكنيسة ، وكذلك كانت متأثرة بمطالب العصر وحاجاته ، وهذا كاستيلوني **Castiglione** في وصفه للتعليم الذي يجب ان يتلقاه الرجل المثالي الذي سيكون في استطاعته ان يلي أي منصب في البلاط يملأ صفحات بالاشارة الى الابطال القدامى ، ولا يشير الى أحد من القديسين الذين عرفوا في العصر الوسيط ، وواضح ان مثل هذا اللون من الوان التعليم كان اصلح للأمراء ، ورجال السلك الدبلوماسي ورجال البلاط منه للتاجر او للرجل من طبقة ادنى ، ولذلك كان هناك نزوع خاص في التعليم وفق المنهج الانساني الى الارستقراطية ، وكان كل من يتلقى هذا النوع من التعليم المتعدد الجوانب اما ان يكون بضرورة الحال من الرجال ذوي المناصب العالية او من الذين ينتظر لهم ان يشغلوا مثل هذه المناصب ، وحينما اخذت الدراسات الانسانية تتكيف لتصبح اكثر ملاءمة لطبقة اكثر تنوعا كان لا بد من ان يوجه التفات الى الشكل والاسلوب اكثر من الالتفات الذي يوجه الى المادة والمحتوى في دراسة الاداب القديمة ، ولم يكن تقدم المذهب سريع الخطوات ، لان حركة الاتجاه الى دراسة الاداب القديمة ، وذيوع المذهب الانساني اصابها الضعف ، وسرى اليها الفساد في ايطاليا مهد الحركة ، وممثلوا المذهب الانساني الذين جاءوا في اعقاب الرواد الاوائل للمذهب ، هؤلاء الرواد الذين قدموا القدوة الطيبة ، ووضعوا الاسس للدراسة الادبية ، لم يكونوا من طرازهم ، فقد كان الجيل التالي من اتباع المذهب الانساني من الادعياء المتفيهقين ، وكان تظاهرهم بادعاء المعرفة الواسعة والعلم الغزير مدعاة للسخرية ، حتى اصبح وصف أي انسان بأنه من اتباع المذهب الانساني من قبيل العيوب التي ينبذ بها الناس ، وذهبت الهالة التي كانت تحيط بالعلماء الانسانيين ، وأغتنم رجال الدين الفرصة ، فرموا انصار المذهب الانساني بالمروق من الدين ، ووصفوه بأنه بدعة تستحق اللعنة ، وفي الوقت الذي كانت الكنيسة قد انحدرت الى حضيض من الفساد بدأت تظهر تباشير تقوى جديدة ، وحركة لمقاومة الفساد ، واصلاح الكنيسة ، وقد دل الغزو الفرنسي لايطاليا الذي بدأ في سنة **1494** ونهب روما الذي وقع سنة **1527** على ان المجتمع الايطالي قد أصابه التفكك والانحلال ، وكان هذا المجتمع بيئة صالحة لظهور المذهب الانساني ، وكانت العقيدة الانسانية قد انتقلت في الوقت نفسه الى ما وراء جبال الالب ففي فرنسا والمانيا والاراضي المنخفضة وأسكتلنده ظهرت اتجاهات نحو المذهب الانساني ملونة بلون الطابع القومي لكل قطر من هذه الاقطار ولكنها كانت في جوهرها متجاوبة مع أصول المذهب الذي ظهر في ايطاليا وأكسبها الشهرة الواسعة ، وقد التقى قساوسة في المجالس التي عقدت في كونستانس وبازل وفلورنسا ببعض كبار ممثلي بوجيو**Boggio**

وبروني **Bruni** وببعض المحامين البارزين مثل مونتبلشيانو **Montepulciano** وجميعهم من رواد المذهب الانساني ، وتأثر هؤلاء القساوسة بسعة علم الايطاليين بالادب القديم وبلاغتهم ، وقد جاء طلبة من انجلترا وفرنسا والمانيا الى مدرسة جوارينو **Guarino** ، ومدرسة شريولوراس **Chryeolorus** كما جاء طلبة اخرون بوصفهم وافدين وزائرين لبلاط روما وبلاط الكثيرين من الامراء الايطاليين ، وكانوا يعودون الى بلادهم شديدي التعلق بالاداب القديمة ، وقد شحذ تفكيرهم ، واستيقظت ملكاتهم ، وقوى ميلهم لنشر الروح الانتقادية ، والاقبال على المذهب الانساني قد صار مناط اهتمام الدارسين ، ودافعا قويا الى طلب المعرفة والاستزادة من العلم بدرجات متفاوته في الاهمية بمختلف الاقطار الاوربية ، وصار المذهب الانساني يكون الخيط الرئيسي في خيوط نسيج الحياة الفكرية الحديثة ، وقد اتخذ مظاهر شتى ، فظهر في صورة الاقبال على الدراسات المعنية بالادب القديم ، ادب اليونانيين والرومانيين ودراسة مناهج التعليم التي وضعها واشار باتباعها ممثلوا المذهب الانساني الاوائل ، وظهر كذلك في صورة المقاومة لسلطة الكنيسة والسلطة السياسية ومحاولة الحد من طغيانهما ، كما ظهرت بوادر اعتقاد راسخ وأيمان شديد بأن الإنسان نفسه هو محور الكون ، وصار هذا أساس اتجاه جديد في التفكير الفلسفي والتفكير الديني ، ووقف عدد كبير من الرجال ذوي الكفاءات الممتازة والمواهب العالية جهودهم الجبارة على دراسة الادب القديم ، وظلت فرنسا حاملة لواء الاسبقية في هذه الدراسات فيما وراء جبال الالب لزمن طويل ، ففي مطالع القرن السادس عشر زار بوديه **Bude** روما مرتين ، واعجب بالدراسات الخاصة بالادب القديم ، وتأثر بها وتحمس لها ، وأتخذ العلماء الانسانيين الايطاليين قدوة له ، ووضع للدراسات الادبية التي تتناول الآداب القديمة الاساس وأخرج سلسلة من الشروح للقانون الروماني والادب القديم جعلته يشتهر بأنه أوسع أهل عصره علما ، مع امكان أستثناء اراسمس **Arasmus** ، اما العلماء الفرنسيون امثال ستيفانوس **Stephanus** ، وسكاليجر**Scaliger** ، ودوليه **Dolet** ورامس **Ramus** ، والعلماء الاطباء ودارسوا الادب القديم وامثال الساخر رابليه **Rabelais** وكاتب الفصول الشهير مونتين **Montaigne** والعالم كازبون **Casaubon** الذي وسع علمه شتى المعرفة ، فقد جعلوا فرنسا القرن السادس عشر تبلغ مستوى ثقافيا من المستويات الثقافية النادرة في التاريخ ، وقد ولد أراسمس في روتردام سنة **1466** (وقيل سنة **1467**) وربما كان اعظم ممثلي المذهب الانساني من ناحية المعرفة بالادب القديم ودراسته ، وكان يجمع بين الانتاج الخصب وتعدد جوانب المعرفة ، والنظرة العالمية الواسعة والشخصية الساحرة الجذابة ، وقد استمدت الدراسات الادبية الخاصة بالاداب القديمة في المانيا الوحي من ايطاليا ، ومثلها في ذلك أجريكولا **Agricola** وميلانكتون **Melanchton** وولف **Walf** وبوش **Bockh** ، واذا استثنينا العالمين بنتلي **Bentley** وبورسون **Porson** فان دراسة الآداب القديمة في انجلترا قبل القرن التاسع كانت متأثرة بالدراسات التي اوجدها المذهب الانساني في ايطاليا ، ظل طابع الدراسة

على طريقة المذهب الانساني ظاهرا في مختلف برامج التعليم والتربية في الجامعات والمدارس الاوربية من القرن الخامس عشر حتى القرن التاسع عشر وكان قوام معظم الدراسة في خلال ذلك القاء المحاضرات عن الادب القديم ، واعداد الرسائل والكتب المدرسية التي يرجع اليها في توطيد هذه الدراسة واتباع مناهجها في التعليم والتربية ، وكانت طريقة التعليم القائمة على اسس المذهب الانساني تسمى في أنجلترا (بالعلم الحديث) وكان في طليعة دعاة هذا العلم جروسين **Grocyn** وليناكر **Linacre** وكوليت **Colet** وغيرهم ، وجميعهم درسوا في ايطاليا ، وعند عودتهم الى انجلترا عملوا على ادخال هذه الدراسات الجديدة في المدارس والجامعات الانجليزية ، وقد القى جروسين محاضرات عن الادب اليوناني في اكسفورد ، ومحاضرات ليناكر في الطب تبين اهتمامات جديدة لم تكن منتظرة تدل على يقظة العناية بالدراسات الادبية القديمة ، وقد استعان كوليت بثروته الموروثة على تحقيق مثله العليا للدراسات الانسانية بتأسيس مدرسة للصبية في لندن ، وكان الادب يدرس في هذه المدرسة على الاسلوب الحديث المستمد من النزعة الانسانية الجديدة ، ولم تكتف هذه المدرسة – وهي مدرسة القديس بولس – بتعليم الكثير من الرجال الذين كان لهم تأثير فيما بعد ، بل اتخذت مثالا احتذته مدارس كثيرة من المدارس التي اعيد تنظيمها ، وكذلك المدارس التي انشئت في انجلترا خلال ذلك القرن الخامس عشر والقرن الذي تلاه ، وقد القى ارسمس نفسه محاضرات في كمبردج ، وساعد في اخراج مؤلف ليكون مرجعا في المدارس لدراسة اللاتينية ، وكتب رسالة عن التربية ، وفي منتصف القرن أنشئت كراسي استاذية للاداب القديمة في الجامعات وشغلها علماء معروفون برسوخ القدم في اللاتينية ، ولم يدرس السير توماس مورقط في ايطاليا ، وقد كتب هو والفلكي فيفز **Vives** وغيره من العلماء الانسانيين الذين عاشوا في انجلترا فصولا في التربية والتعليم ، وفي أوائل القرن السادس عشر بالمانيا اخذت الجامعات القديمة تبذل عناية في إجادة تعليم الادب القديم وتعميق دراسته ، وانشئت ثلاث جامعات جديدة او اكثر من ذلك على اسس منهج المذهب الانساني ، والاكثر دلالة من ذلك على تغلغل المذهب الانساني هو انشاء المدارس اللاتينية التي أصبحت فيما بعد تعرف بأسم جيمنازيا **Gymnasia** ، وقد بذل ناظر المدرسة المشهور ستورم في ستراسبورج جهدا ضخما ليجعل الاداب القديمة اساسا للتعليم والتربية ، ولا يمكن القول بأن هذا الاقبال الشديد على دراسة الاداب القديمة في المدارس والجامعات ظل محتفظا بكامل قوته وناضج ثمرته ، فالمذهب الانساني بأعتباره اساسا للتعليم والتربية تكشف عن ميل متأصل للأنحدار الى الاكتفاء بالعناية بالشكل الخارجي والمظهر البارز ، ولم يظفر بالتدريب العقلي وجودة الصقل والتثقيف اللذين وعدت بهما دراسة الادب القديم سمى القليلين ، وأخذ يزداد وضوحا ان اكثر الطلبة لا يستفيدون سوى استفادة قليلة من دراسة الآداب القديمة ، وكانت التربية وطرائق التعليم على اصول المذهب الانساني قائمة على وهم متخيل لا على مبدأ حي ، وقد امد المذهب الانساني حركة الاصلاح الديني بمبدأين هامين

رئيسيين ، وهما نقد الكنيسة في العصر الوسيط ودراسة الكتاب المقدس دراسة حرة ، ولكن هذه الدراسة كانت في اغلب الاوقات ومعظم الحالات معادية للمعتقد الديني الوضعي وسلطته الغالبة ، بدأ المصلحون الدينيون يذهبون الى ان هذه الدنيا ليست سوى اعداد للحياة الاخرى معتمدين في ذلك على اراء اباء الكنيسة والكتاب المقدس لم يسع المذهب الانساني الا مقاومة هذا الاتجاه ومعارضته ، لانه يغري بالاتجاه الى عالم اخر غير العالم المائل لحواسنا ولما اتخذت الكنيسة في القرن السابع والقرن الثامن عشر واوائل القرن التاسع عشر نظما اكثر ملاءمة للاحوال الدنيوية ابدى انصار المذهب الانساني ارتياحهم لهذا الاتجاه اما انصار مذهب العودة الى التقوى والاخذ باراء جماعة المتطهرين وطائفة النظاميين والمتعصبين للأنجيل فقد كان المذهب الانساني في رأيهم عقيدة مخالفة ، وأقرب الى مذهب التأليه مع انكار الوحي **(Deism)** او انها على الاقل ينقصها التحمس للدين ، وانها تنزع الى أقامة الثقافة على اسس عقلية خالصة ، وقد مثل في انجلترا مفكرون مثل جون ستيوارت مل وماثيو ارنولد بقاء المذهب الانساني بأعتباره وجهة نظر للحياة غير دينية ، ولكنها رغم ذلك كانت موجودة في كنائس انجلترا وغيرها من الاقطار الاوروبية ، اما في ميدان السياسة فقد مثل المذهب الانساني نفس المعارضة للسلطة المقيدة للحريات ، وكان يوحي الشعور بأن الإنسان اذا كان من حقة ان يعيش ملء حياته ويستمتع بالحرية فأنه يلزم ان لا يكون معرضا لطغيان الملوك او استبداد المجتمع ، وفي ضوء هذا التفسير يمكن ان نربط ثورة روسو على القيود التي كانت تعترض الحريات في فرنسا القرن الثامن عشر بأتجاه انصار الاستنارة لا في فرنسا والمانيا وحدهما بل في انجلترا وامريكا كذلك ، وبرغم روح العطف الانساني الذي كان يتضمنه المذهب الانساني فأن الصلة لم تكن قوية بين هذا المذهب وبين نزعة عاطفة الانسانية التي بدأت في القرن الثامن عشر ، واذا استثنينا تحمس المذهب الانساني في أول أمره للدراسات الادبية القديمة فأننا نجد ان الحماسة بوجه عام لم تكن من سماته المميزة ، ولا نزاع في أن الثورة على الظلم والقسوة والشقاء الذي لا لزوم له ومع ذلك تتعرض له الانسانية في كثير من الاحيان والعقبات التي تعترض طريقها من علامات الروح الانسانية ، ولكن المذهب الانساني القديم كان يعني بالاعتماد على التربية والتعليم ويكاد يكتفي بذلك ، والجهود التي بذلتها الجماعات الانسانية لتحسين احوالها لم يقم بها رجال تشبعوا بالمذهب الانساني ، وأخذوا بنظرته الى الحياة ، فقد كانت اهتمامات انصار هذا المذهب يغلب عليها الطابع الارستقراطي والنزعة الفردية ، وكانت نظرة انصار المذهب الانساني تتجه الى الماضي اكثر من اتجاهها الى المستقبل ، والمذهب الانساني بوصفه اصطلاحا فلسفيا ومفهوما عقليا أخلاقيا كان دائما يتجه الى معنى اللفظ الذي اشتق منه ولذلك كان يعنى بكل ما يميز الإنسان لا بما هو فوق الإنسان ، وكل ما يخص الإنسان مباشرة لا الطبيعة الخارجية ، ومجال اهتمامه كل ما يسمو بالانسان ويزيده قوة ويمكن له ويسد حاجاته ، ويشبع نزعاته ، ويفي بمطالبه ، ويتيح الانطلاق لمواهبه وملكاته ، وأمكانياته وقدراته ، ولذلك يتسع المذهب

الانساني لمعان كثيرة ، وقد يعنى الحياة المتزنة التي كشف وجودها الباحثون الانسانيون في حياة اليونانيين القدامى ، وقد يعني دراسة الاداب اليونانية واللاتينية القديمة وقد يعني التحرر من النزعة الدينية والاهتمام الشديد بمختلف جوانب الحياة ونواحيها المتعددة وقد يشمل الفلسفة التي تجعل الإنسان محور الكون ، وقد غلب هذا المعنى على المذهب الانساني منذ القرن السادس عشر ، وكان المفكرون من أمثال ديكارت واسينوزا في جوهرهم من أنصار المذهب الانساني ، وان كانوا قد اضطروا في محاولتهم حل مشكلة الواقع الى التسليم بوجود عقل مدبر أو قوة مقدسة أسمى من الإنسان ، وفريق اخر اعترف بمقاومة الطبيعة البادية لسيطرة الإنسان ، والفيلسوف الانجليزي لوك كان انساني المذهب في محاولته حل مشكلات المعرفة النهائية بأختبار قدرة الإنسان على الوصول الى هذه المعرفة ، فقد جعله هذا الاتجاه يتحول الى دراسة عقل الإنسان ، وقد اثر اعتقاده بقدرة الإنسان على حل مشكلاته تأثيرا شديدا في المفكرين الانسانيين الفرنسيين في القرن الثامن عشر ، وكان لرسالته الخاصة بالتسامح والاعتدال وفصوله عن الحكومة المدنية تأثير كبير في تفكير فولتير وديدرو ومنتسكييه بوجه خاص ، وهؤلاء في دورهم أثروا بكتاباتهم ومهدوا لحدوث الثورة الامريكية والثورة الفرنسية ، وما قدمه روسو كذلك كان يحمل الطابع الخاص بالمذهب الانساني ، فقد تصور القانون الطبيعي في صورة قانون من قوانين الطبيعة البشرية ، كما أشار الى أحوال طبيعة انسانية لو أنها كانت قد وجدت لأمكن أيجادها ثانية بمجهود بشري

، والاعتقاد بكمال الطبيعة البشرية الذي قام عليه تفاؤل القرن الثامن عشر وكان من بواعث محاولات الاصلاح في ذلك القرن وكذلك في القرن التاسع عشر ، كان مرجعه الى حد كبير الى المذهب الانساني وكانت افكار المذهب الروماني في المانيا والدفاع عن حقوق الطبيعة والحرية وتحقيق الذات الذي قام به هرر رولسبخ وشيلر وجيتي مرحلة من مراحل اهتمام المذهب الانساني بالحياة الانسانية ، وأتجاه الفيلسوف كنت في مذهبه الانتقادي الى ان عالم التجربة كما يعرفه الإنسان هو ثمرة فهمه يمثل تصورا من تصورات المذهب الانساني لم يتحول عنه الفلاسفة الذين خلفوه مباشرة ، وقد أطلق اسم المذهب الانساني على مدرسة فلسفية حديثة مثلها الفيلسوف شيلر **J.C.S Schiller** المتوفى سنة **1937** وهو فيلسوف انجليزي الماني الاصل تلقى تعليمه في الجامعات الانجليزية وقام بالقاء محاضرات في الجامعات الانجليزية والجامعات الامريكية ، ويقول الدكتور عثمان أمين في كتابه عنه في سلسلة نوابغ الفكر الغربي قوام المذهب الانساني عند شيلر ان يكون الإنسان على بينة تامة ودراية واعية بالمشكلة الفلسفية التي تواجه كائنات بشرية تبذل غاية جهدها لتفهم عالم التجربة الانسانية ، وزادها في ذلك أدوات الفكر البشري وملكاته ، وقد كان المنافس الرئيسي للمذهب الانساني بأعتباره وجهة نظر الى الكون تلك المجموعة من المثل العليا والنظم التي كان باعثها تصور وجود ما فوق الطبيعة ، وكان اليونانيون قد أهتدوا الى مدخل اخر لفهم الدنيا وقد وجد هذا المدخل له صدى في القرن الخامس عشر فقد تصوروا ان الطبيعة يمكن ان

ينظر اليها بأعتبارها أعظم من الإنسان ونتيجة لأحياءات بيكون وكشوف كوبرنيكوس **Kopernicus**وكبلر **Kepler** وجاليليو **Galileo** ، صار لتصور المذهب الطبيعي مكان ممتاز ان لم يكن مكانا خلابا ، ومنذ ذلك الحين تعمق الدارسون في دراسة العالم الخارجي ، وتناولوا هذه الدراسة من ناحية علم الفلك والعلم الطبيعي والكيمياء وعلم الحياة (البيولوجي) مستعملين المنهج التجريبي ، وبذلك فقد الإنسان مكانته بأعتباره محور الكون ، وأصبح في نظر العلم مجرد مظهر من مظاهر الطبيعة المشاهدة برغم الادعاءات المريضة التي هيأها له أمتلاكه الوعي الذي يميزه عن سائر الخليقة ، والانسان بموجب هذه النظرة قد ظهر خلال وقت محدود في تاريخ العالم المادي ، وسيختفي يوما ما من هذا العالم ، والدنيا لا تزال موجودة والحياة العضوية وتدخل ضمنها حياة الإنسان ، كحياة سائر العضويات وحياة عقل الإنسان وحياة جسمه على السواء وجميعها حادثة عارضة في تاريخ الكون الطويل المدى ، وهكذا نشأ المذهب الطبيعي بأعتباره مفهوما عقليا لا يتفق مع المذهب الانساني ، ويقدم لنا تفسيرا مقنعا للكون ومكانة الإنسان فيه ، مؤكدا الرغبة في جعل العلم العامل السائد في التعليم ، وحاضا على متابعة الدراسة المستمرة للطبيعة بأعتبارها اعظم الدراسات فائدة واكثرها امتاعا ، ويمكن ان نستخلص من الناحية الفلسفية ان هناك ثلاثة مذاهب تريد الولاء من الإنسان ، وبينها منافسة قائمة للحصول على هذا الولاء ، المذهب الانساني وشعاره كلمة بروتاغوراس الفيلسوف اليوناني القديم (ان الإنسان مقياس للاشياء جميعها) والمذهب الطبيعي ، والمذهب الديني ، وكل مذهب من هذه المذاهب الثلاثة قد لعب دورا هاما في تاريخ حياة الإنسان العلمية والفكرية ، ففي ظل الاعتقاد بأن الكون تسيطر عليه شخصية عظيمة توجهه نحو الخير وتضمن المثوبة وحسن الجزاء لمن أطاع أوامرها وتجنب نواهيها وسار سيرة صالحة وتعاقب من أساء السيرة ، وخرج على الطاعة ، ونبذ التقوى ، نشأت العقائد المختلفة والاديان التي اجدت على الانسانية وجنبتها الكثير من المزالق ، وفي ضوء المذهب الانساني قويت عزيمة الإنسان وأشتد ساعده ، وعظم ايمانه بنفسه ، وبقدرته ، وبدافع الايمان بالمذهب الطبيعي اتجه الإنسان الى البحث العلمي الخالص واستطاع بذلك ان يصل الى نتائج باهرة ويدفع عن نفسه الكثير من الغوائل ، ويجنبها الكثير من فوادح الآلام والارزاء ، ولا يزال الصراع على كسب الولاء المنشود قائما بين هذه المذاهب الثلاثة ، وما احسب انه من المنتظر ان يهون شأنه ، أو تهدأ حدته ، لان المواهب الانسانية كثيرة التنوع والامزجة البشرية مختلفة الشيات ، متعددة الصفحات ، وتحت كل مذهب من هذه المذاهب الرئيسة تنطوى الوان من المذاهب الفرعية الكثيرة وهي تبتعد او تقترب من المذهب الاصيل بنسب متفاوتة ، ويمثل كل مذهب منها جانبا من جوانب المذهب الاصيل ، ويقدم لنا صورة من صوره ، وللعبقرية الانسانية والخيال البشري دور كبير في خلق هذه الاتجاهات ، وعرض تلك الصور ، والتمهيد لها ، والاستدراج اليها ، وبتداخل بعض هذه المذاهب في بعضها الاخر تداخلا قد لا يكون من اليسير تحديد مداه ، مما يجعل اقامة الحدود الفاصلة

بينها او التعاريف الجامعة لها من الامور المتعذرة التي تحير الباحث وتهزم قدرته ، وقد بحث ذلك الباحث الامريكي الاستاذ كاسيوس جـ . كيزر **Cassius J.Keyser** ، في مقالة القيم عن المذهب الانساني والمذهب الانساني الزائف على ان يفرق بين التعريف والوصف في الحديث عن المذهب الانساني ويوصي القراء بالاعتماد على الوصف ، وينهاهم عن التعويل على التعريف ، ويشير الى خطر الخلط بين الوصف والتعريف ، والمذهب الانساني في رأيه يحتمل الوصف ، ويناى بجانبه عن التعريف ، وهو يقول ان معظم التعريفات التي يقابلها الإنسان في الادب حتى حينما تكون صادقة ليست في الواقع سوى اوصاف جزئية وحينما نزنها بميزان التعريف الدقيق ينكشف لنا ان مؤلف هذه التعريفات لم يفهم جوهر التعريف الذي يقدمه ، وانه بذلك يضلل نفسه ، ويضلل معه قراءه ، ومن المعاني التي يحملها المذهب الانساني البحث عن الحياة الصالحة في هذا الكوكب الارضي ، ويقول انصار هذا الاتجاه انه ليس المقصود به ان يتحلل الإنسان من كل القيود والفرائض في طلب المتعة والتماس الاسعاد ، وانه ليس المقصود كذلك ان يتحرى الزهد والحرمان ، او يتملق اصحاب السلطة الدينية او السلطة السياسية ليظفر بالعيشة الراغدة ، والجاه العريض والنجاح المرموق والمكانة البارزة ، او ليتجنب غضب الاله ، ويتحاشى نيران الجحيم ، او يخدع نفسه عن الحقائق ويسومها طلب المحال ليعيش هانئا هادئ البال في عالم الاوهام والاحلام والاضاليل والخرافات ، وانما المقصود بالمذهب الانساني في رأيهم ان يفيد الإنسان من ملكاته ، ويستغل مواهبه وقدراته ، في الحدود المشروعة ومعاونة المجتمع الذي يعيش فيه وأضمار الخير له وللانسانية جميعا ، والتخلص من رق التعصب في مختلف اشكاله سواء في المذهب الفكري او في السياسة او في الاقتصاد وان يعتز بكرامته بوصفه انسانا اوتى العقل الذي يمتاز به عن سائر الخليقة والموجودات وقد ازدهر المذهب الانساني حينما حرص على هذه المبادئ كما يرى انصاره ، وهم يرون ان كونفوشيوس الصيني وبوذا الهندي ولوتزى **Laotsze** في الشرق وافلاطون وارسطو وهيرودوت وسقراط وسوفوكليس وسيشرون ولوكريتاس قد مثلوا هذا المذهب خير تمثيل فيما سلف من الزمان ، وان الانحراف عن هذا المذهب كان من دواعي التخلف الذي اصاب الحضارة الانسانية في العصر الوسيط ، ورغم وجود مفكرين من الاخذين بالمذهب الانساني في العصور القديمة والحضارات السالفة فإن هذا الاصطلاح لم يظهر الا في حركة البعث التي جاءت في اعقاب العصر الوسيط ، ووضعت له حدا وكان شعار رواده الاوائل تلك الكلمة المأثورة عن ليون باتستا البرتي **Leon Battista Alborti** ، وهي (ان الناس يستطيعون عمل أي شيء إذا عقدوا عليه العزم) ويقول انصار المذهب الانساني ان هذا المذهب لم يكن نتيجة لعصر الاحياء ، بل ان الامر على نقيض ذلك ، فإن عهد الاحياء نفسه نتيجة لقيام المذهب الانساني ، ويفخر انصار المذهب الانساني بأنهم صدقوا الجهاد في تحرير الإنسان من الاستبداد الديني والاستبداد السياسي ، وأبعدوا عنه الخوف من الشياطين والارواح الشريرة ، وقوضوا سلطان

الخرافات والاوهام التي كانت تقلق بال الإنسان ، وتزعجه وترغمه على تراضيها وأستمالتها ليتقي شرها ، ويأمن جانبها ، وإن الحركة الديمقراطية من ثمراتها ونتيجة من نتائجها ، وان الحركة الاشتراكية نابعة من صميمها وانها صاحبة الفضل في تقدم العلم ، وتطور حركة التصنيع وانبعاث مد الاختراع وانها تشجع حركة الاتجاه الى توحيد العالم وربط الامم بروابط الاخاء الانساني وانها حركة متطورة عاملة على تحقيق اعظم احلام الانسانية واجمل امانيها وانبل تطلعاتها ، ويقول شارل فرانسيس بوتر **Charles Francis Potter** في كتابه (المذهب الانساني بوصفه ديانة جديدة) ، ان اهم ما يعنى به المذهب الانساني هو اطلاق الطاقة البشرية المختزنة من مستودعها ، وكشف اصقاع في العقل لا تزال مجهولة ، والتسامي بالشخصية الانسانية كاملة الى اعلى انصار المذهب الانساني ان يصنعوا عقيدة فسيكون اول بنودها (أؤمن بالانسان) ، وكان الناقد المعروف ت . س . اليوت ، يعد نفسه من أتباع المذهب الانساني ، وعنده ان المذهب الانساني لازم لإنقاذ الدين من شيئين رهيبين الاكليروسية المتحجرة من ناحية . ونزعة الميل الى التجديد من ناحية أخرى وعنده ان العقيدة الدينية لازمة لتهذيب العواطف وتدريبها ، وللباحث الانساني المذهب ليون سامسون **Leon Samson** رأي لا يخلو من الغرابة ، وهو يزعم انه استخلصه من حقائق خاصة بالغرائز الطبيعية والانفعالات الخاصة بالانسان بوصفة انسانا ، والانسان في رأيه امين صادق بطبيعته والكذب من مصاحبات الحضارة ، وهو يبطل ويزول اذا استبدلنا بالحضارة اسلوباً للحياة اكثر تقدماً وحرية وانسانية ، ومن أدلته على ذلك ان القوم الذين لم تمسهم الحضارة مشهورون بالصدق والامانة في كل ناحية من النواحي ، اما الرجل المتحضر كما هو معروف فإن الامانة عنده سياسة يمارسها اذا كانت تعود عليه بالنفع ، ورغم وجود كثير من وجوه الخلاف بين اتجاهات الهيومانزم في العصر الحاضر فإن المذهب يمتاز بتمثيله فكرتين هامتين الفكرة الاولى ان الإنسان في مواجهته للحياة وتناوله للدنيا يشعر في صميم نفسه بكرامته البشرية التي تحثه على ان يعتمد على نفسه والفكرة الثانية انه يمكن الوصول الى تحقيق حلم الوحدة العالمية والتعاون الشامل بين البشر عن طريق المواهب الانسانية ، ولكنه يعتبر هذا الحلم مثلا اعلى تسعى سعياً متواصلا لتقريبه وتحقيقه ، ولا نكف عن هذا السعي لانه يقدر ما في سبيل هذا التحقيق من عقبات وما يستلزمه تحقيقه من التنقل في مراحل متواليه من التقدم ، اذ ليس هو هدفا تسهل اصابته ، وقصداً من اليسر بلوغه ، وقد تناول الفيلسوف البريطاني وليام جورج دي بيرج **William George De Burgh** موضوع المذهب الانساني والازمة العالمية في كتابة القيم (تراث العالم القديم) وهو يرى ان القرون الاربعة الاخيرة قد شهدت تقدماً متصلاً يتبع تقدماً منطقياً في مجالات العلم الخالص والعلم التطبيقي ، ولكننا في رأيه لا نستطيع ان نقرن هذا التقدم في مجالات العلم بتقدم الحضارة ، ولا يزال هناك منفذ للشك في ان هذا التقدم الفكري قد صحبه تقدم مماثل في الاخلاق والآداب والانجازات الروحية ، ومما زاد هذا الشك الاحداث والنكبات التي هددت اسس الثقافة وبناء الحضارة في القرن

العشرين يشير بذلك الى الحرب الكبرى الاولى والحرب الكبرى الثانية ، وقد أدركته الوفاة سنة 1943 قبل انتهاء الحرب الكبرى الثانية ويرى دي بيرج ان ميزة الهيومانزم حين ظهورها هي اولاً تأكيد الفردية الانسانية ، وكان مظهر ذلك في الدين ، الاستجابة لحكم الفرد الخاص ضد سلطة الكنيسة ، وظهور الدول القومية ، وفي الفلسفة تأكيد ديكارت للوعي الفردي عند المفكر ، وثانيا شدة الاعتماد على الفعل ، وثالثا تغليب وجهة النظر الدنيوية ، وقصر الاهتمام الانساني على المظاهر البادية للانسان في الزمان والمكان ، وكان هذا المذهب الانساني موحى الافكار لقادة الفكر في عصر الاستنارة الذي وصل الى ذروته أبان الثورة الفرنسية ، وغلب على الكثيرين من مفكري القرن التاسع عشر وبخاصة في فرنسا (من كوندرسيه **Condorcet** الى اوجست كونت **Auguste Conte**) وفي انجلترا (من وليام جودوين **William Goduin**) الى مدرسة **(بنتام الفعلية Bentham)** كما بدأ تأثيرها في هـ . جـ ، ولز وكتابات برتراند راسل وكان القائلون بهذا المذهب في رأي دي بيرج يثقون بطبيعة الإنسان وقابليته للكمال وامكان حدوث التقدم المستمر ، ويرون ان الشرور والنقائض التي اعترضت طريق الإنسان لم يكن سببها نظام الاجتماع السيء ، ويمكن علاجها بالتشريع وسن القوانين المناسبة ، كما دافعوا عن حرية الفرد ، وحلموا بإمكان مجيء العصر السعيد والفردوس الارضي ، وان اهم مظاهر هذا العصر السعيد سيكون الرخاء الاقتصادي ، وامتلاك كل فرد ما يسد حاجاته ويكفى مطالبه ، وان تحقيق ذلك كان سيتم بتبديد الخرافات والاوهام ، ونشر التربية العلمية ، ويرى دي بيرج ان تقدم العلم الحديث لم يصحبه تقدم في قدرة الإنسان على حسن استعمال العلم ، وان البشر وجهوا اهتماماتهم جميعا الى المسائل الدنيوية ، ونسوا كل ما يسمو على ذلك ، وتركزت مطامعهم في الاشياء الزائلة التي يسرها لهم العلم ، وحدث من جراء ذلك صدع بين تقدم الإنسان في المعرفة وتقدمه الاخلاقي ، وقد خدع الإنسان هذا التقدم المادي وأزدهاره ، ويرى دي بيرج ان الفلسفة التي تقوم على مثل هذه الاسس فلسفة مخربة هدامة ، ويشير الى اخفاق عصبة الامم في تسوية المشكلات السياسية والخلافات الاممية ، والخطر يكمن في سوء استعمال الإنسان للاسلحة التي وضعها العلم تحت تصرف الإنسان ، وقد زادت الاختراعات الحديثة الدولة قوة وسطوة ، وحب السيطرة من أقوى القوى العاملة في الطبيعة الانسانية ، وأشباعه يقود الى المزيد من الطموح ، وقد عزى دي بيرج ظهور الفاشية والنازية والحكومات الكلية الى تأثير المذهب الانساني ، وقد أغرى هذا الطموح أمثال هتلر وموسوليني بمصادرة الحريات ، وقبل ذلك بقرن طمع نابليون في السيطرة على اوروبا جميعها ، والخطر في العصر الحاضر أعظم لأن فرض نجاح الثورات على الحكومات المستبدة أصبحت قليلة ، لأن الدولة مستأثرة بأمتلاك وسائل اخماد الثورات وكان العلم الحديث اكبر عون لها على ذلك ، ويرى دي بيرج ان الهيومانزم ساعدت على زيادة خطر الاسراف في الاعتماد على الالة ، ويرى ان هذا الاسراف قد يقضي على الاصالة والابتكار ، ويغرى بطلب الراحة وحب السلامة ، وعند دي

بيرج أن الاسس الاخلاقية لا تصلح الا اذا استندت الى الاعتقاد بوجود نظام أسمى من النظام الدنيوي ، والايمان بالمبادئ الخالدة المطلقة اما اذا اقتصرت الآداب على ان تكون خاضعة للملائمة بين الإنسان وبيئته ، كلما تغيرت الظروف وتبدلت الاحوال فإنها بذلك تفقد قيمتها العامة ، فكيف إذن تعالج الفجوة التي وجدت بين تزايد معرفة الإنسان وما يسرتهُ له من وسائل القوة وبين تخلفه من الناحية الاخلاقية ؟ وبطبيعة الحال لا يأتي هذا العلاج عن طريق اخذ المسالك على التقدم العلمي ، لن هذا امر غير مرغوب فيه ، وإنما طريق الخلاص هو رفع مستوى الاخلاق ، وعند دي بيرج ان ذلك لا يحدث الا بإيحاء من الايمان الديني والاعتقاد بان القيم الاخلاقية خالدة والاداب العلمانية لا تمنحنا هذا اليقين ، والتعارض بين الدين والمذهب الانساني في رأي دي بيرج يسيء الى الدين والى المذهب الانساني ، والتوفيق بينهما هو السبيل الى أنقاذ الانسانية وصونها من التعرض للأخطار التي تهدد كيانها وتنذر بالشر المستطير ، وقد نحا الفيلسوف البريطاني الدكتور جود **Dr. Joad** منحى دي بيرج في المذهب الانساني ، ورأى ان هذا المذهب قدم للانسانية وعودا لم يحققها ، وانه افقد الناس الشعور بالحقائق الروحية ، وجعل الناس عبيداً للقوى المادية العمياء ، ويدافع انصار المذهب الانساني عن اهتمام المذهب بالمساعدة على إثارة الحروب الطاحنة ، بإن الوازع الديني في العصر الوسيط الذي سادت فيه السلطة الدينية ، وقوى فيه الاعتقاد بالعالم الاخر ، لم ينجح في كبح جماح الإنسان ورد عادية طغيانه ، واقدامه على المحارم ، والعهد الذي ساد فيه المذهب الانساني ورث عن الماضي والاحوال السالفة تركة مثقلة بالديون ، وهو لا يزال يجاهد في بناء المجتمع على اساس علمي سليم وبناء الآداب والاخلاق على اسس تسمو على الطبيعة الانسانية بناءً على الرمل ، ونظرية التطور ودراسة التاريخ تنقض ذلك ورأى الدكتور جود ان وجود الشر ينقض ادعاء المذهب الانساني صلاح الإنسان وقابليته للتقدم ، ولكن ارشيبالد روبرتسن **Archibald Robertson** يرد عليه في كتابه (الإنسان سيد نفسه) قائلا : ان مسألة وجود الشر كانت دائما حجر عثرة في سبيل الايمان بوجود الله ، ويرى ارشيبالد روبرتسن ان تاريخ الإنسان الممتلئ بالمعارك الدامية والمذابح الوحشية والتعذيب والاضطهاد والنهب والسلب هو كذلك تاريخ جهاد الملايين الشاق المعروف منهم والمجهول للسيطرة على الطبيعة والاختراع والابتكار ومقاومة الظلم والطغيان ، وهكذا لا يزال للمذهب الانساني انصاره المؤيدون لدعوته والذين يناضلون عن حوزته ، ويحملون رايته ، كما له اعداؤه وخصومه الذين يعزون عيوب الحضارة الحديثة اليه ، ويتهمونه بأنه شجع على ايجادها ، ومهد لها السبيل ، وللمذهب كما اوضحت نواحيه القوية الصالحة ، ونواحيه الضعيفة ، التي تكشف عجزه عن معالجة بعض مشكلات العصر المستعصية الخطيرة ، وازماته المستحكمة العسيرة ، وتبين حاجته الى ضوء من وحى العقيدة الدينية ، وحرارة الايمان يشبع الجانب الروحي في الإنسان ، ويسد ما اسماه شوبنهاور في أحد فصوله الادبية (حاجة الإنسان الى ما وراء الطبيعة) ، (

مجلة عالم الفكر ، العدد الثالث /1971 ، الهيومانزم ، علي ادهم ، ص233-ص247) .

يقول الدكتور محمد عادل شرحاني استغرب هذه الدعوات التي يطلقها البعض (للأنسنة) أي لتبني المنظورالانسانوي الغربي للحياة وتكريس الإنسان كقيمة مطلقة في الوجود ، دون ان يرى في ذلك خروج بالانسان من دائرة الاديان ، ان كلمات من نوع (الإنسان) و (الانساني) و (الانسنة) وغيرها من اشتقاقات تتردد كثيرا في خطاب المثقفين العلمانيين العرب وأحيانا غير العلمانيين ، فهناك من يقول دفاعا عن رغبته في الاخذ عن الفكر الغربي ان هذا الفكر هو فكر (انساني) ولا ضير في الاخذ عنه وهناك من ينادي (بأنسنة الفكر الاسلامي) وقد تبنى مشروع الانسنة في الثقافة العربية الاسلامية (محمد اركون مثلا) وقد حضرت من فترة وجيزة بعض المحاضرات في إطار الندوة الفكرية التي حملت اسم (المشترك الانساني) التي نظمتها دار الفكر في سوريا ، وفي حين كان الكثير من المحاضرين والمشتركين يتساءلون عن الحكمة من تنظيم مثل هذه الندوة في مثل هذا الوقت حيث يرى الكثيرين في الصراع الدائر عالميا صراع حضارات وصراع قيم ، كنت أتساءل مع نفسي ما هو المشترك وما هو قبل ذلك الانساني ؟ ، وقبل ان نشرع في الاجابة على هذا السؤال لا بد من الاشارة الى اهميته ، ذلك ان كثيرا من الخلط الفكري والتشويه يشوب الثقافة العربية الحديثة جراء غياب تعريفات دقيقة لمصطلحات حمالة لأوجه متعددة ، من جهة اخرى فان الانسانية مصطلح مخادع فهو ككلمة مشتقة من الإنسان يحظى بمقبولية مسبقة لدى بني الإنسان اذ كيف يمكن لأحد ان ينفيه دون ان ينفي نفسه ؟ ان الانسنة هي الطابع الغالب على الفكر الغربي الحديث بل هي احدى الافكار المؤسسة للمنظومة الغربية بشكل عام ولكي نجنب انفسنا كثير من التداعيات الخاطئة فإننا سوف نتحدث عن الانسانوية كتيار فلسفي ذو مضامين محددة تاريخيا وفكريا ، يعود تيار الانسانوية الى عصور النهضة الاوروبية وقد هيمن هذا التيار على الادب والفنون والقيم الاجتماعية والفردية لذلك العصر ، وقد جاءت هذه التسمية في سياق الصراع الذي نشب في تلك الفترة بين الكنيسة المسيحية التي هيمنت على الحياة الاوروبية طوال العصور الوسطى مع التيار الجديد الذي كان يسعى للتحرر لا من المسيحية فقط بل من الدين عامة وقد تصدى انصار التيار الجديد للكنيسة وعارضوا طروحاتها من خلال العودة الى الاصول اليونانية الرومانية السابقة للمسيحية ، لقد اطلق اسم الانسانويين **Umanisti** بداية على الشريحة المثقفة في عصر النهضة لانها كانت مولعة ولعا شديدا بالثقافة القديمة اليونانية و الرومانية الوثنية ، وكانوا يسمون دراسة الثقافة القديمة بالانسانويات **Umanita** او الاداب الاكثر انسانية **Litera Humaniores** ، وقد سعى هؤلاء لإحياء التراث الافلاطوني في الفلسفة في محاولة منهم للتصدي لأرسطو الذي بنته الكنيسة وشيدت على اساسه كل علومها اللاهوتية ، لكنهم في الحقيقة لم يكونوا اوفياء لأفلاطون او لغيره من فلاسفة اليونان بقدر ما كانوا يستخدمونهم في حربهم ضد المسيحية ، لكن اكثر ما تعلق به (الانسانويون) هو مقولة الفيلسوف اليوناني القديم براتاغورس (الإنسان هو مقياس كل

ما هو موجود على انه موجود ، وكل ما هو غير موجود على انه غير موجود) ، ولعل هذه المقولة هي افضل مدخل لفهم المحتوى الفلسفي للإنسانوية يقول كرين برنتين في تعريف الانسانوية : ان (الانسانيين) كانوا كذلك لانهم اعتقدوا ان الإنسان هو معيار كل شيء وان كل مرء مقياس نفسه ، شعارهم(الفردية) كان هؤلاء الرجال فرديين يقابلون (التابعين) الذين ينتمون الى رهبان العصور الوسطى ، وهكذا فان بداية عصر النهضة ، هو بداية عصر الانسانيات **Umanita** على مستوى الفكر والادب والفن والاخلاق ، بل وعلى مستوى الدين فقد استكملت هذه الدعوة الانسانوية بالاحتجاج البروتستانتي وهو في جوهره رفض للمؤسسة وسلطانها وتكريس للسلطة الفردية في شؤون المعتقد ، ان الانسانوية هي ثورة شاملة على القديم بكل اشكاله ، فالانساني يرفض المسيحية ، حتى ان اقتصر الرفض في تلك المرحلة على رفض الاخلاق والمؤسسات ، ذلك لأن الدين المسيحي كما يقول ميكيافيلي في الامير يدعوننا الى الاستخفاف بحب الدنيا ويجعلنا اكثر رقة ولينا ، اما القدماء فكانوا على عكس هذا ، كانوا يجدون اسباب بهجتهم في هذا العالم ، والانسانوي يرفض الفلسفة المدرسية فلسفة تابعي أرسطو من اللاهوتيين ، والانساني يرفض الاخلاق السائدة ويحرر نفسه منها ويرفض التصور القديم للعالم ، ولنا ان نستمر طويلا في الحديث عما يرفضه الانساني ، ولكن مقابل هذا الكم اللا متناهي من النفي والسلب الهادف الى تدمير القديم ، ما الذي يثبته ؟ ان الإنساني يثبت شيئا واحدا واساسا لكل ما يمكن ان يعترف به ويقبله – وهو الإنسان الفرد ، ولو حاولنا ان نختصر الانسانية في كلمة واحدة لكانت هذه الكلمة الفردية ، لقد بدأت الفردية تظهر اولا كمبدأ اخلاقي ثم اصبحت مبدأ اجتماعيا وصارت في المحصلة مبدأ وجوديا (انطلوجيا) يرى في الفرد صورة الواقع الاكثر جوهرية وقيمة عليا في الوجود اي انها ترفض وجود أي مستوى اعلى من مستوى الوجود الفردي ، لقد عرف شيلر وهو انسانوي متأخر من القرن التاسع عشر وبداية العشرين ، في كتابه (الانسانية ، **1893**) بقوله ان هذا المذهب الفكري (اي المذهب الانسانوي) هو التعبير الحديث عن مقولة براتاغورس القديمة في ان (الإنسان مقياس كل شيء) ، لقد عبر هذا الانساني المتأخر الى حد ما ، عن جوهر الدعوة الانسانية ، فهذه الدعوة هي دعوة لتحرير الإنسان من كل سلطة خارج حدود الإنسان ذاته ، تحريره من فكرة الاله ، وتحريره من الكنيسة ، وتحريره من سلطة العادات ، لقد قام رابيليه – احد ابرز رموز الادب في عصر النهضة – بتأسيس ديره الخاص ، وقد اراد له ان يكون ديرا علمانياً حقاً يقبل الرجال والنساء على السواء وقد نقش على مدخله هذا الامر السار : افعل ما تشاء ، لقد قدم رابيليه نموذجا لما يعنيه (الانسانوي) بالتحرر ، هذه الفكرة التي تطورت بعد ذلك وكونت مضمون الفكرة اللبرالية ، ان المذهب الانساني يرى بأن على الإنسان الفرد ان يصنع معاييره الخاصة للخطأ والصواب والخير والشر والجميل والقبيح ، والانسان بعد ذلك هو سيد نفسه ، وسيد مصيره ، وهو سيد الطبيعة ولا مكان لأي سيد اخر في هذا الكون سوى الإنسان ، ان الانسانوية بأختصار هي

تأليه الإنسان ، هذا هو خلاصة الامر في الحديث عن الانسانوية كتيار فكري أسس للحداثة الغربية منذ بدايات عصر النهضة ، انه انقلاب على فكرة الإله لصالح الإنسان في فهم الكون والمجتمع ، وان كل ما تلا ذلك من إزدهار للفكر الفلسفي في الغرب منذ القرن السابع عشر حتى بداية القرن العشرين ما هو إلا محاولة لإعادة بناء العالم معرفيا من رواية الرؤية الجديدة التي يحتل فيها الإنسان نقطة المركز ، وليس غريبا والحال كذلك ان تكون هذه الحداثة قد وصلت الى فكرة المادية ، والى بناء حضارة مادية ، فالمادية كامنة في إصولها الاولى ، نعود الان الى السؤال الذي اثرناه في بداية بحثنا اذا كانت الانسانية كتيار فكري في الغرب (وقد اسميناه بالانسانوية) هي تأليه الإنسان عبر تكريس مركزيته الوجودية ، فما هي الانسانية من وجهة نظر اسلامية ؟ وما هي حقيقة تكريم الإنسان الواردة في القران الكريم ؟ ، (وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنْ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً) الاسراء / **70** ، ان كرامة بني ادم هي خلقهم على فطرة تأهلهم لمعنى الخلافة الواردة في القرآن الكريم في أكثر من موضع (وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً) البقرة / **3** ، وهذه الفطرة هي الحرية التي جعلت في جبلتهم والتي يمتازون فيها عن اصناف المخلوقات الاخرى كالملائكة من المخلوقات العليا والبهائم من المخلوقات الدنيا ، وجعلتهم اهلا لحمل الامانة التي هي التكليف (إِنَّا عَرَضْنَا الأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُوماً جَهُولاً) الاحزاب/ **72** ، والتكليف له معنيان : الاول هو حرية الارادة والقدرة على الفعل الحر والمختار في شروط الحياة الارضية ، اما الثاني فهو مسؤولية الإنسان عن هذا الفعل وهذا الاختيار ، هذه المسؤولية التي تتحدد تبعا لها مكانة الإنسان الفردية الوجودية ، وان ارقى مكانة للإنسان الفرد في الحياة هي مرتبة العبودية ، حيث تتحقق الارادة الالهية السامية عبر الارادة الانسانية الحرة والمختارة ، ويتحقق غرض وغاية خلق الإنسان عبر الفعل الانساني الحر والمختار ، وبذلك يتحقق معنى الخلافة ، اذن فالانسانية من منظور اسلامي هي كل ما هو مناسب لفطرة الإنسان ، وفطرة الإنسان كما هو كماله وغاية وجوده لا يتحقق الا بالعبودية لله عز وجل ، ولذلك فإن انسانية الإنسان لا تتحقق في أي سياق يخرجه عن عبوديته لله ، العبادة هي ما يناسب فطرة الإنسان وهي ما يحقق انسانيته ، وان كل دعوة للإنسانية والانسنة والتأسيس وغير ذلك من مصطلحات الحداثة في ثقافتنا العربية الاسلامية هي دعوة مكذوبة ان لم تنبع من صميم الاسلام ومن منطلقاته في فهم الإنسان والوجود ، واني استغرب هذه الدعوات التي يطلقها البعض للانسنة اي لتبني المنظور الانسانوي الغربي للحياة وتكريس الإنسان كقيمة مطلقة في الوجود كما هو حاصل في الحضارة الغربية دون ان يرى في ذلك خروج بالانسان من دائرة الاديان ، والحقيقة ان الامر لا يعدوا ان يكون تلاعبا بالمصطلحات وخلطا للمفاهيم ، في النهاية اذن ما هو المشترك الانساني ؟ ان المشترك الانساني ليس محصلة جمع المتناقضات في سلة واحدة ان المشترك الانساني هو ما يشكل

حقيقة الإنسان ككائن مخلوق في هذه الدنيا ، انه الفطرة التي فطر الله الناس عليها فالانسان ليس بإله وليس بمركز للكون ، ولاننا لا نهدف في هذا المقام الا ان نوضح الفرق الشاسع بين المفاهيم المختلفة وان اشتركت بالاسم ، نقول : من حق من يشاء ان يدعوا للانسانوية الحديثة ، ولكن ليس من حقه ان يلبس دعوته رداءً اسلامياً ، ومن حقه هنا ليس الحق بمعنى الحقيقة ولكن الحق بمعنى حرية الاختيار ، فما الذي نفعله ان كان البعض يمقت نفسه ويمقت بني الإنسان لدرجة ان نفسه تسول له ان يتأله (ان الذين كفروا ينادون لمقت الله اكبر من مقتكم انفسكم اذ تدعون الى الايمان فتكفرون) غافر/**10** . (مركز التأصيل للدراسات والبحوث ، محمد عادل شريح).

يذكر الدكتور جميل صلبيا في معجمه الفلسفي بأن مفهوم الانسانية تدل على ما اختص به الإنسان من الصفات ، واكثر استعمال هذا اللفظ في اللغة العربية انما هو للمحامد نحو الجود والكرم وغيرها ، والانسانية عند الفلاسفة القدماء هي المعنى الكلي المجرد الدال على ما تقوم به ماهية الإنسان ، والدليل على ذلك قول (ابن سينا) : مثل الانسانية فانها في نفسها حقيقة ما وماهية ليس انها موجودة في الاعيان او موجودة في الاذهان مقوما لها ، بل مضاف اليها ولو كان مقوما لها ، لاستحال ان يمثل معناها في النفس خاليا عما هو جزؤها المقوم ، والانسان عندهم لا يبلغ أعلى مراتب الانسانية الا بإخراج ما في قوته الى الفعل ، حتى يصبح انساناً كاملا ، قال صاحب الرسالة الجامعة : ولذلك قال الحكيم انه من كان للعلم الزم ، وعليه أحرص وأدوم وفيه أرغب فهو الى كمال الانسانية اقرب ، وللانسانية في الفلسفة الحديثة ثلاث معان :

1) الانسانية هي المعنى الكلي الدال على الخصائص المشتركة بين جميع الناس ، كالحياة ، والحيوانية والنطق ، وغيرها ، وهذا المعنى شبيه بالمعنى القديم الذي نجده عند فلاسفة العرب .

2) الانسانية هي مجموع خصائص الجنس البشري المقومة لفصله النوعي ، التي تميزه عن غيره من الانواع القريبة .

3) مجموع افراد النوع الانساني من حيث انهم يؤلفون موجودا جماعيا ، قال اوغست كومت : (ان الفلسفة العامة المستنتجة من الدراسات الوضعية تعد الإنسان – او الانسانية – اول الكائنات المعلومة) ، وهو يقيد هذا اللفظ احيانا فيطلقه على مجموع افراد الجنس البشري الذين أسهموا في تنمية الصفات الانسانية إسهاما فعليا ، وهذا المعنى الاخير هو المعنى المقصود بقوله : الانسانية هي الموجود الاعظم . (المعجم الفلسفي ، جميل صليبا ، ص**158**- ص**159**).

كلمة الكرامة يجب ان تفهم بطريقة غير عاطفية الكائن البشري فوق أي ثمن الى حد كبير (في عهد سلطان الغايات كل شيء له ثمن او كرامة **(Kant)** ، وما له ثمن يمكن ان يستبدل شيء اخر به ، وبالتالي لا يقبل المعادل هذا ما له كرامة ، مما يكون الشرط الوحيد الذي يمكن وحده ان يجعل شيئا ما غاية في ذاته ، وذلك ليس له قيمة نسبية وحسب ، أي ثمن ، وإنما أيضا قيمة باطنية ، أي كرامة ، والحال بالضبط ان الكائن البشري موجود كفاية في ذاته ، وليس فقط كوسيلة تستطيع هذه الارادة او تلك

ان تستعمله على هواها : ويقتضي دائما ، في كل أعماله التي تتعلق به او تلك المتعلقة بكائنات عاقلة أخرى ، أن يعتبر غاية في الوقت عينه ، فالكائن العاقل يدعى شخصا لأن طبيعته تدل عليه كفاية في ذاته ، وبعبارة أخرى كوسيلة كشيء ما يحدد بالتالي إمكانيتنا في التصرف كما يحلو لنا (شيء موضع احترام) ، انها ليست هنا غايات ذاتية فقط لوجودها ، كمفعول لعملنا ، قيمة بالنسبة إلينا : إنها الغايات الموضوعية ، أي أشياء وجودها غاية في ذاته ، حتى غاية لا يمكن ان يحل محلها أي شيء اخر ، ويعني هذا كما أبان **Kant** ، صراحة ، فضلا عن ذلك أن للأشخاص قيمة مطلقة ليست نسبية ، وكانت كرامة الإنسان في أي زمن وفي صيغ مختلفة شريكة طبيعتنا العاقلة وحرية الارادة الناجمة عنها ، كما هي في عرف (كانت) وعرف جميع الانوار واليوم ايضا في الاعلان العالمي لحقوق الإنسان لعام **1948** ، وقال **Saint Bernard** ، في القرن الوسيط : اسمي كرامة الإنسان القدرية التي لا تجعله في وضع فوق المخلوقات الحية الاخرى وحسب ، وانما ايضا يملك عليها حق الامرة ، واسمي العلم السلطة التي له في تمييز هذه الكرامة السامية ، اي سلطة لا يمكن ان يكون مصدرها في ذاته ، ونبالة الكائن البشري في عرف **Thomas D,Aquin** يستمدها من كونه ذكيا ومن اعماله اي انه حر **.** (الجهل الجديد ومشكلة الثقافة ، تومادو كونانك ، ترجمة : منصور القاضي ، ص247-ص249) .

ليس الإنسان اختراعا حديثا مهما قال عنه البعض ، السؤال : ما هو الإنسان ؟ اجتاز كل الفلسفة القديمة منذ (اعرف نفسك بنفسك) السقراطية ، حتى ما ينبغي ان ندعوه الانسانوية الرواقية (سينك : الإنسان شيء محرم للإنسان) او الشيشرونية (الموجود البشري ، بما انه كذلك لا ينبغي ان ينظر اليه كغريب من قبل موجود انساني اخر) ، دون نسيان قول بروتاغوراس الشهير الإنسان مقياس جميع الاشياء ، ولا تساؤل افلاطون الجميل في تيتت **Theetete** ، ما هذا الذي يمكن ان يكون الإنسان ؟ هل تلك الطبيعة التي يحملها وتعمل ، هي التي تميزه عن سائر الموجودات ؟ هذا ما يفتش عنه الفيلسوف ، وما يساء اكتشافه بعناية ، في الازمنة الحديثة مثلا عند مونتاني ، باسكال ، هيوم ، أو كانط جعل الإنسان احد موضوعات الفلسفة الاساسية ، بل موضوعها الرئيسي ، ان الحدث الجديد في هذا الميدان سيكون نشوء طريقة جديدة في القرنين التاسع عشر والعشرين لمعالجة الإنسان ، ليس في الفلسفة فقط ، وانما في العلوم الانسانية ، ولم يحدث هذا في يوم واحد ، ان التاريخ كدراسة للحوادث الماضية قديم كذلك ، او يجب ان يكون قدم الفلسفة هيرودوت **Herodote** معاصر امبدوقليس ، توسيديد معاصر سقراط ، إن ابن خلدون ومكيافلي وفيكو **Vico** ومونتسيكو أو توكفيل هم رواد علماء اجتماعنا أو علماء سياستنا ، وباسكال ونيتشه أو شوبنهور لم ينتظر ولادة علم النفس ليعلمونا الكثير عن سلوكنا الداخلي ، ليس الفرق كبيرا بين المقاربة الفلسفية والمقاربة العلمية ، عندما كتب هيوم في رسالة (الطبيعة البشرية) أنه لاتوجد مسألة هامة في الفلسفة لم يعرف حلها في علم الإنسان ، وانه لا يوجد اية مسألة يمكن حلها مع بعض اليقين طالما اننا لا نعرف هذا العلم ، كان يشعر انه يشعل ثورة

فلسفية ، ليست ثورة الخروج من الفلسفة لابتكار علم جديد عند ماركس ، سوسور ، ريبو **Ribot** ، دوركايم ، فرويد ، وموس **Mauss** جرى العكس : ارادتهم العلمية لا تنفك عن التخلي ولو جزئيا عن الفلسفة ، ويستمر هذا حتى عصرنا ، يقول بيار بورديو **Pierre Bourdieu** : ان علم الاجتماع لجميع العلوم تكون ضد الطموح الكلي ، طموح الفلسفة ، واذا اتفق له ان يسرق من الفلسفة بعض مشكلاتها ، فذلك ليعالجها بطريقة أخرى تماما ، هذا ما كان التوسير ، يدعوه متابعا باشلار (القطيعة الابستمولوجية) ، ان علم الاجتماع لم يتكون الا بقطع العلاقة مع الفلسفة الاجتماعية ، وان علم اللغة لم يتكون الا بقطع العلاقة مع فلسفة اللغة ، وان علم النفس أو التحليل لم يتكون إلا بقطع العلاقة مع الكوجيتو أو الأنا ، اما الفلسفة فقد كسبت أكثر مما خسرت ، وحقلها يمتد ويتعمق ولم يضق كما يعتقد الوضعيون ، والعلوم الانسانية لم تكرس الفلسفة للعلم ، على العكس توفرت لها معارف جديدة ، ومواد جديدة ومسائل جديدة وعندنا الكثير منها ، لقد قلت في المقدمة ان الفلسفة لم تعد علما ، انها نظر في المعلومات الجاهزة كلما كثر علمنا حول الإنسان تكثر مادة الفلسفة ، ان موضوع الاتهام في تقدم العلوم الانسانية ، ليس الفلسفة ، بل الإنسان الذي اعتبر كموضوع أو ماهية ، قال ماركس الشيء ألاساس في القضية السادسة عن فورباخ ماهية الإنسان ليست تجريدا ملازما للفرد الواحد ، إنه مجموعة العلاقات الاجتماعية في واقعيته ، ان تفسير الإنسان بشيء اخر سواه يعني تفسيره ، وهذا يغير علاقتنا بنفوسنا ، بمعنى أن فرويد يراه كمكافأة : كما أن كوبرينك طردنا من مركز الأرض (هذه هي الاهانة الكونية) ، وكما ان داروين أدخلنا في عالم الحيوان (هذه هي الاهانة البيولوجية) ، كذلك علمنا التحليلي كما يقول فرويد أن ألأنا ليست سيدة في عقر دارها (هذه هي الاهانة النفسية) ، انه وضع الإنسان في مكانه الذي ليس مبدأ بل فعلا ، وليس ماهية بل تاريخا ، لا يوجد سوى العلوم الانسانية ، والانسانية جزء من الطبيعة ، ان علم البيولوجيا (خاصة علم بيولوجيا ألأعصاب) تقدم كثيرا بعد داروين ، وهو يعلمنا أكثر من علم الاجتماع وعلم اللغة حول ما نحن ، هذا ما عبر عنه بقوة كلود ليفي ستراوس مع انتسابه الى روسو ، الذي يرى فيه رائد العلوم الانسانية ، ومع أشارته الى ان أقل الاشياء ما هو غير قابل للتبدل في المقاربة الأتنية ، فإنه يبين أيضا أنه لا يمكن التوقف هناك : إن هدف العلوم الانسانية الاخير ليس تركيب الإنسان بل تحليله ، ان قيمة علم السلالة البارزة هي المقابلة مع مرحلة السير الأولى التي تسلك مراحل أخرى ، يريد التحليل السلالي بلوغ الثوابت ابعد من اختلاف المجتمعات البشرية ، لقد أحسن به روسو بفضل صفاء رؤيته المعتادة : عندما نريد ان ندرس الناس ينبغي النظر لقربهم ولكن عندما نريد ان ندرس الإنسان يجب ان نتعلم ارسال النظر بعيدا ، يجب اولا رؤية الاختلافات لاكتشاف الخصائص ، رغم ذلك لا يكفي هذا الاختصاص ، الانسانيات الخاصة في أنسانية عامة ، هذا المشروع الأخير يعلن مشروعات أخرى يريد روسو أن يقبلها ، والتي يتوجب على العلوم الحقة الطبيعية إعادة الثقافة الى الطبيعة والحياة ، الى مجموعة الشروط غير

الكيمياوية ، بما ان هذا البرنامج مادي أو طبيعي ، فهو يتجاوز العلوم الانسانية ، وفيه نجد الفلسفة ، سيحاول البعض ، مع هوسرل وسارتر ، تخلص (تعالي) الموجود البشري ، أي حريته الميتافيزيقية أو المطلقة (المفكر الحر) وسيفضل اخرون مع التوسير وبورديبه الأعتماد على العلوم الانسانية ، وعلة الضرورات التي يكتشفونها ، لأدخال كلية تحرير عقلانية بقدر ما هي خلقية أو سياسية ، ان علم الاجتماع يحرر ، كما كان يقول بورديبه بالتحرر من وهم الحرية ، يمكن ان نقول الشيء نفسه على التحليل ، وهذا يلتقي بفكر سبينوزا : (ليس الإنسان امبراطورية في إمبراطورية) ، (انه جزء من الطبيعة وجزء من المجتمع) ، وينخدع إذا اعتقد نفسه حرا ، لما تتفلت إرادته بعد من مبدأ السببية ؟ الإنسان الحر ليس سوى وهم إن معرفته الضرورية وحدها تحررنا : انه بمفهمنا اننا لسنا احرارا نملك حظا بأن نصبح أحرارا جزئيا على الاقل ، نحن نفهم انه يمكن الكلام على الانسانوية النظرية في الحديث عن العلوم الانسانية ، وهي في هذا ليست ضد الإنسان بما أنها علوم ليست لا مع ولا ضد ولا ضد الانسانوية انها تعمل من نقطة نظر أخرى ، المقصود وليس الاعتقاد بالانسان ، وانما المقصود معرفته ، ولا نستطيع معرفته علميا إلا شريطة التوقف عن الاعتقاد فيه كماهية أبدية ، كمبدأ او فاعل مطلق الحرية ، ان العلوم الانسانية ليست إنسانية ، بمعنى ان علوم الارض ليست الهندسة ، وان علم البيولوجيا ليس حياة ، على النقيض ، مثلما انه بالتوقف عن جعل الحياة مطلقة نستطيع ان نواجه معرفتها علميا ، هكذا بالتوقف عن جعل الإنسان مطلقا نستطيع البدء بمعرفته ، الناس على خلاف الاستيطان او الاسقاط ، هذا غير كاف لاحترامه وأقل كفاية لمحبته ، يكون هذا حيث نجد إنسانوية أخرى قديمة قدم العلوم الانسانية التي نتركها غير مأخوذة : إنسانوية ليست نظرية بل علمية ، ليست عقلية بل خلقية ، لا يوجد علم يكفي ذلك أو يعفي منه ، نحن لا نعتمد على العلوم الانسانية لنكون انسانيين في مكاننا ، ما هو الإنسان ؟

يجيب ادغار مورين **Edgar Morin** : نحن نعرف جميعنا أننا حيوانات من صنف اللبونة ، من نظام الرئيسات ، من عائلة البشريات ، من جنس الإنسان ، من نوع العاقل ، ما هو فرقنا النوعي ؟ السياسة (أرسطو) ؟ العقل (الرواقيون) ؟ الضحك (رابليه **Rabelais**) ؟ الحرية (روسو) ؟ العمل (ماركس) ؟ هذا لا قيمة له للنوع ، كما للفرد ، بيولوجيا ، الموجود البشري يولد من أم وأب ، وفي وقت يجرده علم الباثولوجيا **Pathologie** من العقل والحرية ، ويمنعه من العمل والسياسة والضحك ، فلسفيا : الموجود البشري موجود ، له ان يصير انسانا قدر استطاعته ، يوجد خبز على اللوحة ، الرجل العاقل نوع حيواني ، الانسانية خلق ثقافي ما هو الإنسان ؟ انه موجود ذو نشاط كثيف وغير مستقر يضحك ويبتسم ويبكي ، انه موجود مضطرب قلق ومغموم ، موجود تحتاجه المخيلة ، موجود يعلم الموت ويعتقد به ، موجود يفرز الخرافة والسحر ، موجود مسكون بالارواح والالهة ، موجود يتغذى بالاوهام والاشباح ، موجود ذاتي علاقته مع العالم الوضعي أكيدة دائما ، موجود

خاضع للخطأ والضلال موجود **Urbique** يحدث الفوضى ، وكما نسمي جنونا إجتماع الوهم والافراط والاستقرار ، والشك بين الواقع والمتخيل ، والخلط بين الذاتي والموضوعي والخطأ والفوضى ، فاننا مضطرون ان نرى في الإنسان العاقل ، الإنسان الشيطان **Homo sapiens est homo demens** يقال ان الجنون الحقيقي يبقى مع ذلك استثناء دون شك ولكن الحكمة الحقيقية كذلك لم تعط ابدا وتعزى دائما هذا الموضوع اخر حان وقت استخلاصه (الفلسفة ، اندريه كونت-سبونفيل ، ترجمة : علي بوملحم ، **ص112-ص119**) .

وقد تميزت الهيومانزم منذ بداية النهضة كما كانت في العالم القديم ، بتنويعات من النظرات الفردية ، وان كان ما يجمع بينها هو التركيز على الخبرة الانسانية التي لم تحتل مكانة مركزية في أي من التوجهين اللاهوتي او العلمي فما يميز دعاة النزعة الانسانية عن غيرهم هو نطاق موضوعات التفكير التي يهتمون بها ، حيث تدور بتعبير بتراك ، حول استكشاف الإنسان لنفسه ولثراء الخبرة الانسانية ، ويميزهم ايضا الاسلوب الذي يتناولون به تلك الموضوعات والذي يتخذ غالبا شكل الحوار ، فتطرح تساؤلات أخلاقية وسيكلوجية وأجتماعية بهدف استكشاف الجوانب المختلفة للخبرة الانسانية ، دون ان تستهدف إحلال نسق فلسفي جديد محل النسق الفلسفي المدرسي(السكولائي) وربما يكون مناسبا هنا ان نتعرف على ألاصل التاريخي اللغوي لتعبير الهيومانزم ، والواقع ان ذلك يتطلب اولا : العودة الى اليونان القديمة حيث نجد أن ثمة عبارة معينة هي **Enkiklia Paedia** تشير الى (التعليم المتوازن) وفكرة التعليم لدى اليونان **Paedia** تشير الى نسق المعارف الانسانية المتمثل في الفنون الحرة السبعة : القواعد اللغوية ، البلاغة ، المنطق (او الديالكتيكية) ، علم الاعداد ، الفلك ، التجانس الصوتي **Harmony** ، وهي المعارف التي كانت تقدم تقنية للتعليم والنقاش في عالم بلا كتب ، يعتمد على التمكن من اللغة ، والدقة في التفكير ، والمهارات الجدالية ، كذلك تنطوي عبارة (التعليم) على فكرة ان الطبيعة الشخصية الانسانية يمكن التأثير في نموها عن طريق التعليم ، وعلى فكرة التمايز الانساني الذي يتحقق عن طريق اكتساب القدرة على الاقناع والقيادة وهي قدرة لازمة للعب دور نشط في الحياة العامة ، وممارسة مثل هذا الدور تعتبر شيئا أساسيا لتحقيق انسانية الإنسان ، وقد اخذت فكرة التعليم هذه طريقها الى الرومان وكانت الحياة العامة في عالم الرومان ، مثلما كانت لدى اليونان ، تمارس وجها لوجه في الاجتماعات العامة وفي قاعات المحاكم ، وكان التمكن من فنون الخطابة هو السبيل الى امتلاك النفوذ والقوة ، والتمكن من فنون الخطابه لم يكن يعنى مجرد إجادة الكلام بل كان يعنى أيضا أمتلاك القدرة العقلية على الفهم وعلي عرض الاستدلالات العقلية ونقدها ، والامر الذي يتطلب تعليما متوازنا في الفنون الحرة ، وكانت الكلمة اللاتينية التي اختارها شيشرون لفكرة التعليم المتوازن اليونانية هي **Humanitas** ، وأصبح مصطلح عصر النهضة الخاص بالمواد المدروسة في مجال اللغات والاداب الكلاسيكية هو **Stu dia Humanitatis** التي تترجم (الانسانيات **Humanities**) ، ومدرس تلك

الانسانيات كان يسمى **Umanista** اي **Humanist** ، وكانت الدراسات الانسانية تشير في القرن الخامس عشر الى دراسة القواعد اللغوية والبلاغة والتاريخ والادب والفلسفة الاخلاقية ، وكانت تتكون من قراءة النصوص اللاتينية الخاصة بالعصر الكلاسيكي ما قبل المسيحي ، وتشمل أيضا على الترجمات اللاتينية من اليونانية ، وبقدر أقل ، قراءة النصوص اليونانية القديمة نفسها ، وكانت تلك هي نوعية الدراسات التي أطلق عليها توماس مور وكوليه التعليم الجديد والذي يعني بعث الكلاسيكيات القديمة وهي المهمة التي ميزت عصر النهضة والتي اشتقت منها اسمها ، أما كلمة هيومانزم فلم تكن معروفة لا للقدماء ولا لعصر النهضة وانما صاغها في **1808**م المفكر التربوي الالماني نيثامر **F.J.Niethammer** اثناء مجادلة حول مكانة الدراسات الكلاسيكية في التعليم الثانوي ، اما من طبقها على عصر النهضة فقد كان المؤرخان بروكهاردت **Bruch Hardt** وفويجت **G.Voigt** في كتاب (احياء الكلاسيكيات القديمة او القرن الاول للهيومانزم) ، كان مشروع الانسانية اذن موجها للتحرر من أسر عالم العصور الوسطى وقيوده وخرافاته ، دفاعا عن حق الإنسان في ان يمتلك الحرية لتجديد مشروع حياته بطريقة مستقلة ، ذلك ان الدين المسيحي ، أبان العصور الوسطى غرس في العقول جميعا نزعة زهدية تميل الى اعتبار انكار الذات مثلا أعلى ، يجب ان يتخذ اساسا لكل كمال شخصي واجتماعي بحيث لم يبق على حد تعبير هويزنجا متسع لتحسين النظم والاحوال السياسية والاجتماعية والاخلاقية ، وكانت الكنيسة والنظام الامبراطوري والاقطاع يتبنون نظرة للبناء الكوني ، يستتبعها نظام من القيم والمعتقدات والعادات والسلوكيات ، يتوجب على الجميع اتباعها ، وكان الشغل الشاغل للفلسفة المدرسية هو المقولات المنطقية والتساؤلات الميتافيزيقية ، حيث تميزت بأستدلالاتها العقلية المجردة البعيدة تماما عن الحياة الانسانية العادية فكانت على حد قول بترارك مستعدة دائما لتقديم إجابات عن مسائل ، حتى لو كانت إجاباتها عنها صحيحة ، فلن تسهم بأي صورة من الصور في اثراء معرفتنا بحياتنا ، بينما كانت لا مبالية بالمسائل الحيوية مثل طبيعة الإنسان وهدف حياته ومصيره على ان الان بالوك يقدم هنا ملاحظتين : اولهما تختص بطبيعة عصر النهضة فقد كان ينظر اليه فيما مضى بأعتباره عصر النزعة الانسانية الا ان الدراسات الحديثة كشفت من خلال البحث عن الدليل الفعلي في المصادر ، عن تبصرات جديدة ، فخلال الفترة من **1350** حتى **1600** م شهدت اوروبا قدرا متنوعا من التطورات المختلفة التي لا يمكن وصفها مجتمعة بالنزعة الانسانية فهناك الاصلاح الديني وهناك الاصلاح المضاد ، وهناك حروب الاديان ، هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى فالفلسفة المدرسية ودراسة أرسطو التي تنتمي الى تراث العصور الوسطى لم تستمر فحسب بل أزدهرت في الجامعات وساهمت بقدر ليس بالقليل في التغيرات الثورية للتفكير العلمي التي بدأت بكوبرنيكوس وجاليليو ، كذلك فان فكر النهضة لم يكن متماثلا في مختلف انحاء اوروبا ولا في مختلف الازمان ، كما انه لم يكن هناك حد فاصل واضح او مفاجئ بين العصور الوسطى وبين عصر

النهضة ، فقد استمرت بعض عادات التفكير الوسيطي في العصور التالية ، وثانيهما انه لم تكن ثمة قطيعة تامة بين العصر الوسيط وبين العصور القديمة فاللغة اللاتينية كانت لغة الكنيسة والمتعلمين لمدة الف عام وانجازات القدماء لم تتوقف تماما عن التأثير فقد أستمدت العصور الوسطى تشريعاتها من القانون الروماني واعتمدت في معارفها على اقليدس في الرياضيات وبطليموس في الفلك وكانت اشعار اوفيد وفيرجيل منتشرة ، وقدم توما الاكويني صيغة توفيقية بين تعاليم الكنيسة وبين فلسفة أرسطو وهي الصيغة التي أسست الدراسات المدرسية التي ظلت قائمة الى ما بعد عصر النهضة ، ان النزعة الانسانية اذا ليست نظاما فلسفيا ولا هي تعاليم محددة وانما حوار دائم شهد وجهات نظر مختلفة ولا يزال ، وبالتالي فأي محاولة لتحديد خصائصها لا يمكن الزعم بأنها موضوعية أو نهائية بل تظل دائما تعبيرا عن وجهة نظر شخصية ، وداخل هذا الاطار يرى الان بالوك ان اهم ملامحها هي :

النقطة الاولى : هي انه على خلاف النظرة اللاهوتية للانسان (التي تراه جزءا من نظام الهي) والنظرة العلمية البحتة (التي تراه جزءا من نظام طبيعي) : فإن النزعة الانسانية تركز محور اهتمامها على الإنسان وتبدأ من الخبرة الانسانية ، وترى ان نشاط البشر يجب ان يظل داخل ذلك الاطار ، وليس معنى ذلك رفض الاعتقاد الديني في وجود نظام الهي ولا البحث العلمي في الإنسان كجزء من النظام الطبيعي لكنها تنظر لكليهما على انهما مثل كل المعتقدات الأخرى بما فيها القيم التي نحيا بها بل وكل معارفنا ناشئة عن فعالية العقل الانساني في الخبرة الانسانية .

النقطة الثانية : هي القناعة بأن الفرد الانساني ذو قيمة في حد ذاته وان احترام هذه القيمة هو مصدر كل القيم الاخرى وكل حقوق الإنسان هذا الاحترام ينشأ من إدراك القوى الكامنة لدى افراد البشر والتي يملكونها وحدهم دون سواهم من الكائنات : قوى الابداع والتواصل (اللغة ، الفنون ، العلوم ، المؤسسات) والقدرة على ملاحظة انفسهم وعلى التأمل والتخيل وعلى التفكير العقلي وهذه القوى والقدرات ما إن تتحرر حتى تساعد الإنسان على ممارسة درجة من حرية الاختيار والارادة وعلى ان يغير مساره وأن يبدع وبالتالي تفتح الامكانية لارتقاء الافراد بأنفسهم وبالوضع الانساني كله . **النقطة الثالثة :** هي الاهمية التي تعطيها للأفكار التي لا تتكون ولا يمكن فهمها بمعزل عن سياقها الاجتماعي والتاريخي من ناحية ، والتي لا يمكن ان تختزل لتصبح مجرد عقلنة للمصالح الطبقية أو الاقتصادية او للدوافع الجنسية والغريزية من ناحية أخرى ، وفكرة ماكس فيبر حول التداخل المتبادل بين ألأفكار والظروف والمصالح تلخص هنا النظرة الانسانية للافكار باعتبار أنها لا هي مستقلة بذاتها كلية ولا هي مشتقة من سواها كلية ، وثمة ادوات او شروط تتحقق من خلالها النزعة الانسانية لعل أهمها شرطين :

أولا : انتشار التعليم : ليس بمعنى التدريب في أعمال أو تقنيات متخصصة وانما بإيقاظ امكانات الحياة الانسانية واستكشاف القدرات الكامنة لدى الافراد ، وهو إذن تعليم عام يستهدف نموا متوازنا ومتعدد

الجوانب للشخصية الانسانية وتحققا كاملا لقدراتها ، وثانيا : الحرية الفردية : فقد استخدم فلاسفة التنوير سلاح العقل للتحرر من القيود والتحريمات التي فرضتها العادات والقوانين العتيقة والمؤسسات السلطوية ، دينية ام علمانية ، وللتخلص من المخاوف والاوهام التي استثمرتها الكنيسة والجهاز القائم على أديان الوحي بأكملها وسعوا الى ان يحلوا محلها نظاما تشريعيا معدلا يقوم على المساواة أمام القانون وحرية التفكير وحرية الرأي ودولة علمانية تحكمها مؤسسات تمثيلية تحرص على ألا تصدر تشريعات من شأنها التدخل في الحرية الفردية أو المشروع الاقتصادي إلا في أضيق نطاق ، لكن في مرحلة لاحقة ، حينما تطلبت الأوضاع الاجتماعية الناشئة عن الليبرالية الحرة التدخل حماية لأفراد المجتمع ككل أصبحت سياسة التدخل من جانب الدولة في التشريع الاجتماعي والاقتصادي وسيلة لتحقيق الحرية الفردية بإتاحة الفرصة لأفراد المجتمع ككل أن يعيشوا في مستوى أجتماعي واقتصادي وثقافي لائق ، وهذه المرونة في التفكير تعتبر من سمات النزعة الانسانية التي تجعل مقياسها الارتقاء بالوضع البشري بكل السبل تلك هي الملامح الاساسية للنزعة الانسانية والادوات الاساسية التي تمثل شروط تحققها ، لكن النزعة الانسانية مثلها مثل أي توجه فكري وسلوكي تطرح أشكاليات عديدة على مستويات مختلفة ، ولعل أحد أهم تلك الاشكاليات هي مسألة موقف النزعة الانسانية من الدين وهل النزعة الانسانية عليها لكي تظل غير متناقضة مع نفسها ، أن تكون علمانية ؟

(النزعة الانسانية في الفكر العربي ، عاطف احمد ، ص10- ص12 و ص22-ص23) .

تعد الكتابات والدراسات التي تناولت الحديث عن النزعة الانسانية في مجال الفكر الاسلامي من داخله ومن المنتسبين اليه او المشتغلين عليه تعد ضئيلة ومحدودة جدا يسهل عدها وحصرها والاحاطة بها ، ولهذا السبب تكتسب هذه الكتابات والدراسات اهمية فائقة ، بغض النظر عن تقيمنا لها ، واختلافنا او اتفاقنا معها ، وذلك لكونها اعتنت بهذه القضية ، ولفتت الانتباه اليها ، وقدمت لنا نتاجا وعطاء يساهم ويضيء - بصورة من الصور – في تكوين المعرفة بهذه القضية ، وقد وجد الدكتور محمد اركون ان هذا النقص في دراسة النزعة الانسانية في الفكر العربي والاسلامي يشمل حتى الكتب العلمية والاستشراقية على حد وصفه ، واذا كانت قد ظهرت ابحاثا استشراقية عديدة عن تاريخ الفكر والثقافة في المجال الاسلامي ، لكن القليل منها كما يضيف اركون التي كرس لمسالة النزعة الانسانية في ذلك الفكر وتلك الثقافة ، وتحمل شيئا جديدا ومبتكرا في مجال البحث العلمي ، ولم يجد اركون إلا خمسة مؤلفات في هذا الشأن ، بالاضافة الى اربعة من مؤلفاته ، والملاحظ بصورة عامة على الكتابات التي تناولت هذه القضية ، والمصنفة على المجال العربي والاسلامي ، انها كانت متأثرة بطبيعة النسق والموقف الفكري الغربي من جهتين ، من جهة الانطلاق من موقف الرد على المزاعم والمقولات والنظريات الغربية التي تصور بأن النزعة الانسانية لم توجد إلا في الثقافة ألأوروبية ، ولم تظهر الا في عصر النهضة في القرن السادس عشر الميلادي ، ومن جهة التمسك

بمفهوم النزعة الانسانية كما تحدد حصريا في النسق الفكري الغربي ، وحسب المضامين والمعطيات والمحددات التي تعطى له في هذا النسق الفكري الغربي ، وهذا ما نكتشفه ونتعرف عليه حين العودة الى تلك الكتابات ، وفي هذا النطاق يمكن الاشارة الى ثلاثة محاولات مهمة كل واحدة لها طبيعتها الخاصة ، ومنطقها الفكري ، وبنيتها النسقية ، وفضاؤها المرجعي ، وهذه المحاولات هي :

اولا : محاولة الدكتور علي شريعتي الذي تطرق لهذه القضية في محاضرة معروفة له ، نشرت بعنوان (الإنسان في الاسلام) ، شرح في مفتتحها منطلقه في الحديث ، والذي جاء كرد على موقف الحضارة الغربية المعاصرة التي حاولت ان تميز رؤيتها للإنسان عن رؤية باقي الديانات الكبرى التي عرفها المجتمع الانساني وللتشكيك في رؤية هذه الديانات ، بقصد تفكيكها وانزياحها ، وحتى الاطاحة بها ورداً على هذا الموقف اعتبر الدكتور شريعتي ان قضية الإنسان وموقف الاسلام منها مهمة للغاية ، فنحن نسمع – كما يقول – في العديد من الاوساط بأن الحضارة المعاصرة تقوم على النزعة الانسانية وتعتبر الإنسان أساس بنائها وهدفها ، بينما كانت الاديان والمذاهب القديمة في تصورها ، تحطم شخصية الإنسان وتجعلها قربانا للالهة كما اعتبرت الإنسان عاجزا أمام الله ، ومخلوقا مسلوب الادارة ، يلتمس من الله تلبية مطالبه عن طريق الدعاء والابتهال ، اما النزعة الانسانية فقد أصبحت مذهبا تقدميا وعصريا ، وذلك منذ عصر النهضة في اوروبا ، وفي مقابل هذه الرؤية ، وردا عليها ، يرى شريعتي ان هدفه هو شرح موقف الاسلام من الإنسان ، ليرى حسب قوله ، هل من الصحيح ان يسحب على الاسلام احكام وتقييمات متعلقة بأديان أخرى وظروف أخرى ؟ وهل صحيح القول بأن الاسلام لا ينطلق من كون الإنسان أصلا وأساسا لحركته ، ويعتبره مخلوقا عاجزا أمام الله ؟ وهل الايمان بالاسلام يعني القبول بسلبية الإنسان والغاء دوره ؟ ام ان الايمان بالاسلام والانتماء اليه ، يعني اعادة الإنسان الى اصالته ويعني كذلك اعترافا بإرادته وفضائله ؟ وهذا ما حاول شريعتي التأكيد عليه والانتصار إليه .

ثانيا : محاولة الدكتور هشام جعيط الذي نشر مقاله عام **1992** م بعنوان (النزعة الانسانية والعقلانية في الاسلام) وضمنها كتابه (ازمة الثقافة الاسلامية) الصادر عام **2000** م ، ومنذ البداية يكشف الدكتور جعيط كيف ان هذا الموضوع سيطرت عليه مواقف ردات الفعل وذلك حين حاول الغربيون وصف انفسهم بالعقلانية والنزعة الانسانية وسلب هذه الصفات عن غيرهم ، ويرى الدكتور جعيط ان المسلمين منذ اكثر من قرن لما رأوا الاوروبين يحتقرون ثقافتهم ، ويتهمونهم بالجمود واللاعقلانية ، والتشبث بالخرافات الزائفة ، قاموا بردة فعل قوية هدفها تبرئة الاسلام دينا وثقافة وبعد ان برزت كلمات جديدة مثل العقلانية والنزعة الانسانية للغرب ، والغيبية بالنسبة للاسلام ، وعلى اثر ذلك كما يقول جعيط ، جاء الحديث عن النزعة الانسانية في الاسلام ويتطابق حديث جعيط مع الرؤية الاوروبية والسياق التاريخي لتطور وتشكل النزعة الانسانية في الثقافة الاوربية ، لكنه لا ينفي وجود مثل هذه النزعة في ثقافات العالم الثالث ، ويؤمن أيضا

بوجود نزعة انسانية في الاسلام ، وفي هذا النطاق يفرق جعيط بين ثلاثة انماط من النزعات الانسانية :
النمط الاول : ويعطيه وصف النزعة الانسانية الواعية بذاتها ، ويعتقد ان هذا النمط موجود في الغرب ، ويحتل قيمة عليا في جوهر الثقافة الغربية .
النمط الثاني : ويعطيه وصف النزعة الانسانية العفوية ، وهي نزعة موجودة عندنا حسب قوله ، وفي العالم الثالث ، وموروثة عن الثقافة الاصلية من دين وأعراف وتعايش إنساني .

النمط الثالث : ويعطيه وصف انه يعبر عن شكل من اشكال الوعي بالنزعة الانسانية ، ويرى جعيط ان هذا النمط موجود في الثقافات العليا القديمة كالاسلام حسب تعبيره ، ويقصد بهذا النمط النزعة التي ترتكز على الإنسان وعلى المعرفة ، والانفتاح على كل ما هو انساني ويضيف جعيط ان الثقافة الاسلامية تعطي السيادة لله ، إلا ان القران يركز كثيرا على الإنسان من أول الخليقة ، كما ان انسانية – النبي على عظيم شأنه لدى الله - امر اساسي في الاسلام ، وحين يقترب جعيط من الحديث عن ملامح ومكونات النزعة الانسانية في الاسلام ، يشير الى ثلاثة ابعاد هي : النزعة الانسانية في القران والنزعة الانسانية في الثقافة الدينية ، والنزعة الانسانية في الثقافة الدنيوية ، ولعل من المستغرب عند البعض ان يجري الحديث عن النزعة الانسانية في القران ، ومنشأ هذا الاستغراب هو الفهم النمطي الشائع لمفهوم النزعة الانسانية كما تحدد في الثقافة الاوروبية ، ويشير جعيط لمثل هذا الاستغراب حين يتساءل (كيف استطاع نص منزل مركز على الله الى مثل هذا الحد ، ان يؤسس نزعة إنسانية كائنة ما كانت ؟ فهو بطبيعته مركز على الله لا على الإنسان ، نقول ذلك ونحن نعلم ان هذا المفهوم الشائع في الثقافة الدنيوية والحديثة ، يعتبر الإنسان كقيمة عليا ، ويحرره من كل رجوع الى كل ما هو الهي ، او مقدس اي يتجاوزه ويتعالى عليه ، ولكن على الرغم من ذلك لا يمكننا ان نستبعد من الاشكال المختلفة التي اتخذتها النزعة الانسانية على مدار التاريخ ذلك الشكل المتضمن في الاديان الكبرى ، ولئن كان صحيحا ان كل شيء يرجع الى الله في الخطاب القراني ، فإن الإنسان يحتل فيه أيضا مكانة مركزية ، فهو المختار من الله ، وشغله الشاغل ، فإذا كانت توجد في القران مركزية انسانية ، وانها خاضعة للمقاصد والمخططات الالهية ، فإن هذا في رأي جعيط بحد ذاته يمثل شكلا من اشكال النزعة الانسانية ، كما يعتقد جعيط ان في القران درجة انسانية أرفع ، انها مكانة الإنسان في مغامرة الوجود ، وفي غائية الخلق ، وفي التاريخ ، وبعد التعرف على النزعة الانسانية في القران الكريم ، يرى جعيط ان من الضلال والخطأ ما ذهب إليه المستشرق الفرنسي فون غروبناوم حين اعتبر ان الاسلام أظهر منذ بدايته ، قليلا من الاعتبار للانسان .
ثالثا : محاولة الدكتور محمد اركون ، وقد تقصدت تأخير الحديث عن هذه المحاولة لتسليط الاضواء عليها بصورة أكبر ، لكونها أوسع وأضخم المحاولات التي تناولت الحديث عن النزعة الانسانية في المجال العربي والاسلامي واكثرها تراكما وثراء ولعلها من أسبق المحاولات زمنا ، حيث ترجع الى ستينيات القرن العشرين ، حيث اشتغل الدكتور اركون على هذا الموضوع في إطار رسالته

للدكتوراه التي انجزها عام **1969** م ، وصدرت في كتاب بالفرنسية عام **1970** م ولم تعرف في العالم العربي إلا متأخرا ، وبعد ما يزيد على ربع قرن حين صدرت الترجمة العربية للكتاب عام **1997** م بعنوان (نزعة الانسنة في الفكر العربي . . . جيل مسكويه والتوحيدي) واتبعه لاحقا بدراسات جمعها في كتاب حمل عنوان (معارك من اجل الانسنة في السياقات الاسلامية) صدر بالعربية عام **2001**م ، وما بين هذين الكتابين تظهر مفارقات اساسية تكشف عن ملامح التطور والتغير في رؤية اركون لمسألة النزعة الانسانية في مجال الفكر العربي والاسلامي ، ومن هذه المفارقات ان اركون في الكتاب الاول كان محكوما بذهنية المكتشف الذي وجد ضالته حين تعرف على فترة ذهبية مبكرة في تاريخ الفكر العربي الاسلامي ، ترجع الى القرن الرابع الهجري – العاشر الميلادي ، وهي الفترة التي شهدت ازدهار الفلسفة وتجلت فيها العقلانية ، وظهرت فيها النزعة الانسانية ، فقبض أركون على هذه الفترة وظل يبشر ويبجل بها ، وكأنها من مكتشفاته الفكرية ، واما في الكتاب الثاني فكان اركون محكوما بذهنية المناضل والمدافع من أجل الانسنة في السياقات الاسلامية ،وعنوان الكتاب يعطي أقوى إيحاء لهذا المعنى ، حين أشار فيه الى ما وصفه بالمعارك الفكرية التي خاضها من أجل فرض الانسنة الحية – حسب تسميته – في السياقات الاسلامية ، وفي الكتاب الاول مهمة اركون التعريف والترويج لفكرة الانسنة ومحاولة لفت النظر لهذه الفكرة ، وادماجها في المجال التداولي العربي والاسلامي ، وفي الكتاب الثاني كانت مهمته معرفة وقياس الى اين وصلت تلك الفكرة ؟ وما هي المنزلة التي حضيت بها ؟ وما هو الافق الفكري الذي اضافته تلك الفكرة الى الفكر العربي والاسلامي ؟ وفي الكتاب الاول كان اركون باحثا في التاريخ ، وناظرا لجيل مسكويه ، وابي حيان التوحيدي وابي الفضل ابن العميد ، والصاحب بن عباد وجميع الادباء والفلاسفة والكتاب الذين ساهموا في انعاش المناظرات الشيقة حسب وصف اركون وفي خلق الجو الفكري الاستثنائي كما يقول ، الذي ساد في مجلس العلم اثناء القرن الرابع الهجري ، وفي الكتاب الثاني كان باحثا عن الحاضر في الدرجة الاولى وناظرا الى السياقات الاسلامية المعاصرة وداعيا الى احياء الانسنة فيها ، في الكتاب الاول كان اركون متقيدا بشروط البحث الاكاديمي الصعب ومقتضياته ، وبالصرامة العلمية ، والضبط المنهجي ، لكون الكتاب رسالة للدكتوراه مقدمة لجامعة عريقة ، هي جامعة السوربون ، والى كلية لها تقاليدها هي كلية الاستشراق للدراسات العربية والاسلامية ، وحين يشرح أركون الواقع العلمي الذي عاصره يقول : كان طالب الدكتوراه في ذلك الوقت مضطرا لمراعاة القواعد الصارمة السائدة في السوربون قبل ثورة **1968** م . . . وكنت مضطرا للتقيد بجميع القواعد الاكاديمية الثقيلة ، من أجل اكمال أطروحتي ومناقشتها ، وخاصة إني كنت في أكثر أقسام السوربون محافظة ، أي قسم الاستشراق الخاص بالدراسات العربية والاسلامية ، وأما كتابة الرسائل الجامعية فكانت تتطلب كما يضيف أركون أسلوبا خاصا ، وتفرض إكراهات وقيودا معينة على الباحث ، تتعلق هذه القيود بطريقة التصميم الفكري

للرسالة ، وبالمنهجية المتبعة لإنجازها وبطريقة الاسلوب والعرض الشكلاني لها ، وعندما اراد أركون تقديم هذا الكتاب الى الوسط العربي فكر في تقديم نسخة مختصرة وخفيفة أو مخففة تكون سهلة المنال على الجمهور العريض ، ولكن سرعان ما اضطر للتراجع عن هذا الحل السهل ، بعد ان فكر في الامر مليا كما يقول وذلك بعدما اخذت تنتشر النزعة التبجيلية والتسليمية والايديولوجية حسب وصفه ، في الكتب المتعلقة بالاسلام والحضارة الاسلامية ، اما في الكتاب الثاني فقد كان اركون اكثر تحررا من تلك القيود والاكراهات ، ومن تلك الصرامة العلمية والمنهجية الشديدة والمفرطة ، وذلك بعد ان تحول من كونه طالبا يسعى لكسب الاعتراف بالجدارة العلمية ، الى كونه استاذا مرموقا له منزلته العلمية ، وما يستتبعه هذا التحول من مفارقات طبيعية تظهر في طريقة التعاطي مع قواعد المنهجية والبحث العلمي ، ويمكن القول ان الكتاب الاول يعد كتابا مرجعيا في موضوعه وتخصيصا في مجاله ، بينما الكتاب الثاني يمكن ان يكون اكثر متابعة وتداولا وانتشارا حتى لو عد هذا الكتاب من تذييلات وحواشي الكتاب الاول ، في الكتاب الاول كان اركون يحاول أن يبرهن على وجود نزعة انسانية في الفكر العربي والاسلامي متشابهه لتلك النزعة التي ظهرت في الفكر الاوروبي خلال عصر النهضة في القرن السادس عشر ، اما في الكتاب الثاني فقد ظل يلفت النظر الى وجود انواع من النزعات الانسانية وليس نوعا واحدا ، وحسب قوله نحن نعترف اليوم بوجود عدة انواع من النزعات الانسانية ، وليس نوعا واحدا وهي انواع ذات تلوينات دينية أو علمانية ، روحانية أو فلسفية ، وبعد ان كان اركون في الكتاب الاول مسكونا بهاجس البحث عن النزعة الانسانية في المجال العربي والاسلامي ، اصبح في الكتاب الثاني مسكونا بهاجس البحث عن نزعة انسانية يصفها مرة بالشاملة ، ومرة بالكونية على ان تكون نزعة انسانية محسوسة او واقعية لا تجريدية ولا شكلانية ، تتجاوز في نظره حدود الاديان والطوائف والقوميات والاعراق لكي تصل الى الإنسان في كل مكان ، والا فلن تكون هناك نزعة انسانية حقيقية ، وهي اذا ما استثنت إنسانا واحدا من نعمها تكون قد فقدت إنسانيتها ، بالاضافة الى ان طبيعة المناخ الفكري والسياسي الذي كان سائدا في زمن الكتاب الاول ، يكاد يختلف بصورة جذرية عن طبيعة المناخ الفكري والسياسي الذي كان سائدا في زمن الكتاب الثاني ، فحينما عاد اركون الى كتابه الاول ليكتب مقدمة للطبعة العربية التي صدرت عام **1997** م ، اشار الى بعض ما حصل من تحول مذهل في طبيعة المناخ الفكري والسياسي ، بقوله عندما كتبت أطروحتي في الستينات ما كنت استطيع ان اتخيل كل هذا الجو المرعب والقمعي الهائل الذي يهيمن علينا اليوم بسبب انتشار الحركات المتطرفة ، في ذلك الوقت كانت الفرحة العارمة بنيل الاستقلال تهيمن على الشعوب التي تخلصت من نير الاستعمار ، كانت الشعوب فخورة بنيل استقلالها المكتسب لأول مرة ، أو المعاد اكتسابه بالنسبة للبعض ، وفي الكتاب الثاني أشار أركون الى التحولات الجديدة التي دخلت على المناخ الفكري والسياسي وفي طليعة هذه التحولات وأكثرها خطورة وتأثيرا ،

انبعاث العولمة التي جعلت العالم بمثابة الوطن للناس ، وجوهر أطروحة أركون تقوم على أمرين أساسيين ومترابطين هما :

الامر الاول : البرهنة على وجود نزعة إنسانية عرفها الفكر العربي والاسلامي في القرن الرابع هجري / العاشر ميلادي ، نشأت بعد استلهام التراث الفلسفي الاغريقي فدراسة الادبيات الفلسفية للقرن الرابع الهجري ، تتيح لنا كما يقول أركون أن نتأكد من وجود نزعة فكرية متركزة حول الإنسان في المجال العربي والاسلامي ، وهذا ما يدعوه اركون بالانسية العربية ، بمعنى أنه وجد في ذلك العصر السحيق تيار فكري يهتم بالانسان ، وليس فقط بالله ، وكل تيار يتمحور حول الإنسان وهمومه ومشاكله – حسب رأي اركون – يعتبر تيارا إنسيا أو عقلانيا ، وهذا الرأي هو بخلاف ما هو شائع وثابت عند المستشرقين الاوروبيين الذين لم يكن يعتقدون بوجود نزعة انسانية الا في عصر النهضة ، وفي الحضارة الاوروبية بالذات وبالتالي فإن النزعة الانسانية هي شأن وامتياز اوروبي ينبغي ان يسجل عليه صنع في اوروبا ، والى سنوات الخمسينيات والستينيات من القرن العشرين ظل بعض المستشرقين – مثل الفرنسي غوستاف فون غروبناوم ، كما يقول اركون – يحتج على تطبيق مفهوم النزعة الانسانية في المجال العربي والاسلامي باعتبار ان هذا المفهوم مرتبط بأنبثاق الحداثة في اوروبا في القرنيين الخامس عشر والسادس عشر ، ولا علاقة له بعالم الاسلام ، في حين يرى اركون ان النزعة الانسانية ظهرت في الحضارة العربية الاسلامية قبل ان تظهر في الحضارة الاوروبية بعدة قرون .

الامر الثاني : تحليل الاسباب الفكرية والتاريخية التي أدت الى نسيان او ضمور واضمحلال النزعة الانسانية في الفكر العربي والاسلامي في القرن الخامس الهجري / الحادي عشر الميلادي ، بعد مجيء السلاجقة ، وبالتالي البحث عن كيف ماتت واضمحلت النزعة الانسانية في الفكر العربي والاسلامي خلال فترة قصيرة وكيف استمرت وتنامت في الفكر الاوروبي منذ عصر النهضة وإلى اليوم ؟ ولهذا يرى أركون ان المهمة الملقاة على عاتق المؤرخ أو المفكر ، اليوم هي تبيان كيفية ضمور تلك النزعة الانسانية الواعدة ، والغاية من هذه الاطروحة – في نظر أركون- هي البحث عن ما هو السبيل الى بعث الانسنة من جديد في المجال العربي والاسلامي ؟ وكيف يمكن وصل ما انقطع واستلهامه مجددا لكي يبنى عليه نهضة جديدة ؟ هذا ما يريد أركون أن يسجله لنفسه ، منذ أن التفت متأخرا الى المجال العربي والاسلامي بعد ان كان غائبا ولزمن طويل عن هذا المجال ولعله برغبته وإرادته فجميع مؤلفاته كتبت بالفرنسية ونقلت الى العربية مترجمة ، مع انه يحمل شهادة ليسانس حصل عليها من قسم اللغة العربية ، كلية الاداب بالجامعة الجزائرية في خمسينيات القرن العشرين ، فقد اراد اركون من هذا الحديث المكثف والواسع عن الانسنة ، ان يقدم – حسب تصوره- فتحا عظيما وجديدا للفكر العربي والاسلامي ، يذكره ويصله بعصر الابداع والتجدد الفكري والفلسفي في القرن الرابع الهجري من جهة ، ويذكره ويصله من جهة

اخرى بعصر الحداثة الظافرة في الفكر الاوروبي الحديث والمعاصر ، وهاتان هما القطيعتين الفكريتين ، اللتان يدعو أركون لتجاوزهما من اجل الولوج في عالم الحداثة ، والسير في ركب المدينة ، كما اراد اركون ان يقدم نفسه بصفته المفكر الذي يخوض المعارك الفكرية من أجل الانسنة في السياقات الاسلامية ، ولعله ينظر لنفسه كذلك على انه المفكر الوحيد الذي جعل من قضية الانسنة جبهته التي يخوض فيها معاركه الفكرية ، وبإعتباره المفكر الذي فتح على الفكر العربي والاسلامي الاهتمام بقضية الانسنة وتطوير المعرفة بها والانخراط في معاركها ، ولهذه المهمة تقصد اركون – كما يقول – ان يستعمل مصطلحا جديدا وغريبا ، وغير مستخدم في السابق من قبل احد ، وهو مصطلح الانسنة الذي ادهش الجمهور العربي حسب قوله او الناطق بالعربية ، وربما أربكه وظل اركون يشير الى هذه الملاحظة بشكل ملفت عدة مرات ، وفي كل مرة يشير الى جانب مختلف عن الاخر ، ولا أدري هل هو يقصد منه ، أم هو نوع من الارباك فمرة يقول لقد اقترحت مصطلح الانسنة لكي الفت الانتباه الى تلك الابعاد الغائبة بعد ازدهارها في عهد الادب والادباء ، ثم لكي ادعو بالحاح الى ضرورة إحياء الموقف الفلسفي في الفكر العربي خاصة ، والفكر الاسلامي عامة ، ومرة ثانية يقول : وانا عندما اعتمدت مصطلحا غربيا وجديدا كالانسنة ، فإني أردت لفت الانتباه الى ضرورة إعادة التفكير في النزعة الانسانية الدينية المشتقة من الانثروبولوجيا الروحانية القرانية ، كما أردت في الوقت ذاته إعادة التفكير بالنزعة الانسانية الفلسفية أو المستلهمة من قبل الفلسفة ، وفي مرة ثالثة يقول : عندما ترجم كتابي مؤخرا الى اللغة العربية – نزعة الانسنة في الفكر العربي – اضطرت الى اشتقاق مصطلح جديد هو الانسنة ، كمقابل للمصطلح الفرنسي **Humanisme** ، وكنت امل من وراء ذلك تشجيع الجمهور العربي او الناطق بالعربية على فتح مناقشة حول ترجمة مفهوم مفعم بالمضامين القديمة والغنية لهذا المفهوم) ، ومرة رابعة حين توقف مترجمه هاشم صالح أمام مصطلح الأنسنة ، شارحا تفضيل اركون لهذا المصطلح ، وتعليل إصراره عليه ، بقوله محمد أركون اخترع مصطلح ألأنسنة ، كتعريب للمصطلح الاوروبي هيومانيزم –**Humanisme**- وكنت انا شخصيا قد اقترحت ترجمتين هما : النزعة الانسانية ، والفلسفة الانسانية ويصر أركون على الفرق بين ألأنسنة والنزعة الانسانية ، لأن الاولى تركز النظر في الاجتهادات الفكرية لتعقل الوضع البشري وفتح افاق جديدة لمعنى المساعي البشرية لإنتاج التاريخ ، مع الوعي أن التاريخ صراع مستمر بين قوى الشر والعنف وقوى السلم والخير والجمال والمعرفة المنقذة من الضلال ، والحقيقة إننا لسنا أمام مشكلة مصطلح بحاجة الى من يخترعه لنا ، أو يلفت نظرنا اليه بقوة أو غرابة ، - كما صور ذلك أركون – وإنما المشكلة في توليد هذه النزعة الإنسانية من داخل منظومتنا الفكرية ، وفي بناءها وتحققها وممارستها الفعلية في بيئتنا الاجتماعية ، ويظهر على أركون انه مسكون بهاجس اختراع المصطلحات والتسميات الجديدة والغريبة ، التي تتكاثر في مؤلفاته ، وبحاجة الى من يشرحها

ويعرف بها ، وهذا ما يقوم به معرب مؤلفاته وشارحها هاشم صالح ، ويربط أركون واخرون أيضا النزعة الانسانية بإزدهار النزعة العقلانية ، فلا نزعة إنسانية حسب رأيهم بدون فلسفة او فكر فلسفي يغذيها ويدعمها ، وهذا ما يفسر عند أركون انبعاث واضمحلال النزعة الانسانية في المجال العربي والاسلامي ، فإنبعاثها في القرن الرابع الهجري كان نتيجة استلهام التراث العقلي والفلسفي الاغريقي ، واضمحلالها في القرن الخامس كان نتيجة تراجع التراث العقلي وموت الفلسفة في السياقات العربية والاسلامية واما الفكر اللاهوتي او الديني كما يقول هاشم صالح معلقا على كلام أركون في الهامش ، لا يكفي وحده لضمان الانسنة او النزعة الانسانية ، ومن هؤلاء الاخرون الذي اقصدهم هشام جعيط الذي يرى ان مفهوم النزعة الانسانية في المجال الاوروبي تطور بتأثير العقلانية التي قلبت القيم القديمة في داخل الفكر الاوروبي ، لهذا يعتقد جعيط أن هناك التحام بين النزعة الانسانية والنزعة العقلانية في مظاهرها المتعددة والمتشعبة ، أما حينما يقيم أركون إلى أين وصلت محاولته في ترسيخ وتدعيم منحى ألأنسنة في المجال العربي والاسلامي وقياس مستويات التقدم في هذا الشأن فإنه يرى ان كتابه (نزعة الانسنة في الفكر العربي) الذي صدرت ترجمته العربية عام **1997** م ، لم يلحظ حتى فترة صدور كتابه الثاني (معارك من أجل ألأنسنة في السياقات الاسلامية) عام **2001** م ، ولم يلحظ حسب رأيه بأي اهتمام مثله في ذلك مثل بقية المنشورات ذات الابعاد العلمية والفكرية ، وهذا ما يعطينا في نظره فكرة بليغة عن ظروف ممارسة الفكر والبحث في السياقات الاسلامية ، ومدى تدهورها وانغلاقيتها ، ورجع أركون مرة ثانية لمثل هذا الانطباع واعتبر ان نفس الكتاب السالف الذكر لم يقرأ إلا قليلا ، والمناقشة المأمولة لم تحصل ، وهذا دليل عنده – كما يقول – بين أدلة أخرى عديدة ، على ما كان قد دعاه منذ زمن طويل بالمستحيل التفكير فيه ، واللامفكر فيه ، المتراكمين داخل الفكر الاسلامي منذ القرن الثالث عشر ، وأما شارحه هاشم صالح فله تقدير اخر ، حيث يرى أن أركون يتشائم اكثر مما ينبغي وينسى أن فكره أصبح أحد التيارات ألأساسية في الساحة الثقافية العربية ، أقول ذلك على الرغم من ان ترجمته لم تكتمل بعد ، بل لا تزال في بدايتها بعد عشرين سنة من العمل المتواصل او اقل وصلت الى منتصفها لكي نكون أكثر دقة والواقع ان فكره صعب ولا يمكن فهمه الا بعد الاطلاع على التراث الاسلامي نفسه وتراث الحداثة الاوروبية وكيفية تطبيق المناهج والمصطلحات الحديثة على التراث الديني ، وهذه أشياء ليست متيسرة لجميع الناس ، بل وليست متيسرة حتى لأساتذة الجامعات في بعض ألأحيان ، فما بالك بالقارئ العادي ، اذا كنا نعترف لأركون انه قدم اوسع حديث عن النزعة الانسانية واوسع معرفة معجمية او قاموسية تتحدث عن المفاهيم والمصطلحات المرتبطة بالنزعة الانسانية ، وهو يتفوق من هذه الناحية على الاخرين في النطاق العربي ومؤلفاته تعد ثرية من هذه الناحية ، ومرجعية لكل من يبحث حول هذا الموضوع الا اننا نسجل بعض الملاحظات في هذا الشأن :

أولا : لقد كان أركون محكوما بالمعنى الغربي الذي يعطى لمفهوم النزعة الانسانية ، وهو المعنى الذي يدافع عن المركزية الانسانية في مقابل المركزية اللاهوتية ، ويحاول إحلال مركزية الإنسان بدل مركزية اللاهوت أو العقيدة الدينية ، ويتناغم هذا المعنى مع طبيعة السياق التاريخي الاوروبي الذي اصطدم بذهنية العصور الوسطى ، التي جعلت من اللاهوت نظاما قيميا ومعياريا له حاكمية على كل شيء ، وعلى اساسه تحدد قيمة الاشياء ومصائرها فالعلم ليس له قيمة اذا لم يتوافق مع اللاهوت وهكذا الإنسان ليس له قيمة اذا لم يتوافق كذلك مع اللاهوت فلم يعد الإنسان قادرا على ان يمارس حريته او يدافع عن حقوقه او يحفظ كرامته وامام هذا الواقع الذي وصفته الادبيات الاوروبية بالمظلم اندفع الاوروبيون لتغييره عندما حانت الفرصة لهم ، فقاموا بانقلاب على اللاهوت ، وطوروا لأنفسهم فلسفة جديدة عرفت بالفلسفة الانسانية التي جعلت من الإنسان مركزا بديلا عن اللاهوت والعقيدة الدينية ، وقادتهم هذه الفلسفة للعودة الى تراث ما قبل عصر اللاهوت وهو التراث الاغريقي والانفتاح عليه بصفته تراثا انسانيا ، لكي يسهم في ترسيخ وتدعيم الفلسفة الانسانية ومركزية الإنسان وهذا يعني ان النزعة الانسانية في الفكر الاوربي مرتبطة بسياق تاريخي هو الذي شكل طبيعتها وهويتها ، وبلور ملامحها ومحدداتها ، وهو سياق يختلف جذريا وطبيعة السياق التاريخي الذي عاصره الفكر الاسلامي وبالتالي فإن النزعة الانسانية هذه هي نظرية اوروبية ننفتح عليها ونتعاطى معها ، على هذا الاساس ، وليس بصفتها نظرية كونية نسلم بها بصورة مطلقة وتامة .

ثانيا : لكون ان هذه النزعة الانسانية جاءت كرد فعل عنيف أمام سطوة وقوة هيمنة وجبروت اللاهوت ، وتشكلت فلسفة هذه النزعة على اساس إحلال مركزية الإنسان مكان مركزية اللاهوت ، وهذه كانت فلسفة عصر النهضة في القرن السادس عشر الذي اندفع فيه الاوروبيون بحماس كبير نحو الاقتلاع من القيود والاغلال التي حاصرتهم وضيقت عليهم في ظل هيمنة ومركزية اللاهوت ، لذلك فقد حملت هذه النزعة معها موقفا عدائيا تجاه الدين ، أو بذور موقف عدائي تجاه الدين او اقصائي له ، سعيا نحو التحرر والتمرد على الوضعيات السابقة ، ومن ذهنية التحريم والتكفير ، وتواصلت هذه المغامرة في تقييد الدين وإقصاءه من عصر النهضة ، الى عصر التنوير في القرن الثامن عشر ، وفي هذا العصر تمت تصفية البقية الباقية من العلاقة مع اللاهوت ، وحصل أكبر تمرد في أوروبا على الدين والعقيدة الدينية واصبح العقل هو الدين الجديد لأوروبا بعد الاطاحة بالدين القديم ، وذلك بسبب ما تعرض له الدين من نقد منظم وجذري قوضت أركانه وأساسياته ، ووصل الحال الى ان اعلن نيتشه في القرن التاسع عشر صرخته المدوية لقد مات الاله ، لهذه فإن النزعة الانسانية التي وصلت إلينا ليست بريئة من العداء الى الدين ، او انها تحمل معها مثل هذه البذور ، الامر الذي يجعلنا نتحفظ على هذه النزعة ونتعامل معها بطريقة نقدية لتصفية تلك البذور العدائية للدين ، وحتى النزعة الانسانية

التي يدعو اليها اركون ويكافح ويقارع من اجلها لا تخلو من بذور عدائية للدين ، ونلمس هذا الامر في نصوص صريحه له ، مثل قوله واذا ما اردنا ان نقوم اليوم بأستعادة نقدية لمسألة النزعة الأنسانية في البيئات التي يهيمن عليها الاسلام كدين ، فإنه ينبغي علينا أن نأخذ بعين الاعتبار هذا البعد التراجيدي أو المأساوي ، فهو الذي يساعدنا على العودة الى الاصول المفهومية الاولى للفلسفة الانسانية ، وحين يتساءل أركون ماذا أقصد بالبعد التراجيدي ؟ يجيب بقوله : اقصد بأن هناك قدرا تاريخيا يصيب المجتمعات البشرية بشكل لا حيلة لها فيه ، ولا مرد له ، وينبغي ان نحسب له الحساب ، وليس فقط لعامل الاسلام صحيح ان هذا العامل يميل الى ان يكون مهيمنا حاليا بسبب ضغط التراث وفعاليته الايديولوجية الرهيبة وهناك العديد من النصوص في مؤلفات أركون التي تشير الى مثل هذا الموقف السلبي ، أو غير الايجابي تجاه الدين ، خصوصا وانه يتطلع لثورة فكرية في المجتمعات العربية والاسلامية شبيه بالتي حصلت في المجتمعات الاوروبية ، تقوم بإحلال مركزية الإنسان مكان مركزية الدين .

ثالثا : يحاول أركون أن يقدم نفسه على أنه ضد ألأيديولوجيات والموقف الايديولوجي ، وينسب نفسه الى المجال المعرفي ، ويحلو له أن يصنف مواقفه ، ويعطيها صفة الموقف المعرفي والعلمي ، ويضع نفسه في موقع الممارس لنقد الايديولوجيات وتفكيك خطاباتها ، لكن هذا الموقف ، وهذا الفعل لا يعطي الإنسان صك براءة ، أو حصانة من ألايديولوجيا والوقوع في فخها ، أو التلوث بها ، وفي خطاب أركون نلمس مثل هذه الايديولوجيا التي يكرهها حين يحاول ربط او توظيف النزعة الانسانية بما يخدم العلمنة العزيزة على قلب أركون والمستميت في الدفاع عنها والمقارع من أجلها فهو يمتزج بين ألأنسنة والعلمانية ويعتبر أن كل تيار يتمحور حول الإنسان وهمومه ومشاكله يعتبر تيارا إنسانيا أو عقلانيا او علمانيا ، ويصف الفترة التي وجدت فيها النزعة الانسانية في المجال العربي والاسلامي خلال القرن الرابع الهجري بفترة العلمنة الجنينية وحسب قوله : نلمح من خلال دراسة تلك الفترة ظهور علائم على العلمنة الجنينية ، او البدائية ، من أبرز هذه العلائم إضعاف هيبة الخلافة من قبل الامراء البويهيين ، ثم أزدياد أهمية الدور الذي يلعبه العقل الفلسفي من أجل تجاوز الصراعات المتكررة والحاصلة بين الطوائف والمذهب ، والعقائد ، والتراثات العرقية/ الثقافية ، ومن المعلوم ان الخلافة تتمتع برمزانية دينية عالية ، واستخفاف البويهيين بها يعني السير في طريق العلمنة لمؤسسة السلطة العليا ، كما أن صعود العقل الفلسفي على حساب عقل المذهب الأرثوذكسي يعني أيضا تأكيدا لعلمنة الفكر في الساحة العربية / الاسلامية ، وهذه عناصر كانت موجودة في القرن الرابع ، كما يرى اركون ان انتصار الفلسفة والعلم الاغريقي في الساحة العربية والاسلامية ، هو الذي أتاح تقوية النزعة الانسانية المعلمنة في القرن الرابع الهجري ، فهذا الربط بين الانسنة والعلمنة عند أركون يضيف تحفظا واحترازا ، وفي مثل هذه الحالة تكون العلمنة بمثابة العقيدة للأنسنة ، بحيث لا يمكن الوصول الى

الانسنة بدون العلمنة ، وهذه هي الايديولوجيا بتمامها .

رابعا : في وقت سابق اعتقد الدكتور محمد اقبال ان الفلسفة اليونانية القديمة ، قد غشت على أبصار مفكري عالم الاسلام وحجبت عنهم روح القران والاستلهام من معارفه الصافية والمتجددة ، وتعد هذه القضية من أبرز القضايا التي حاول إقبال معالجتها في كتابه الشهير (تجديد التفكير الديني في الاسلام) ، ونفس الكلام أقوله اليوم : ان الفلسفة الاوروبية الحديثة قد غشت على أبصار مفكري عالم ألاسلام ، وحجبت عنهم روح القران والاستلهام من معارفه الصافية والمتجددة ، وهذا ما يصدق عندي على محاولة أركون فبدل أن يستلهم النزعة الانسانية من منابع القران ، ومن روح وجوهر الاسلام ، ليكون معرفا ومكتشفا لهذه النزعة ، ومحافظا على استقلاله الفكري ، ومدافعا عن هذه النزعة في معاقل الفكر الاوروبي ، بدل ذلك يغلق أركون الطريق أمام الاستلهام من القران الكريم ، ويتمسك بالمعنى الغربي ، ويحاول اسقاطه على المجال الفكري العربي والاسلامي ، لأنه واقع تحت تأثير مديونية المعنى حسب الاصطلاح الذي يستخدمه أركون نفسه ، وهو من اختراع الباحث الفرنسي المعاصر مارسيل غوشيه ، فأركون مدين للفكر الاوروبي في معارفه ، وهذا المنحى عند أركون هو بخلاف نهج المفكرين الاخرين الذين وجدوا في القران الكريم منبعا ثريا وصافيا ومتجددا لأستنباط واكتشاف نزعة انسانية إسلامية ، وهذا ما سعى إليه الدكتور علي شريعتي الذي رجع في محاضرته عن الإنسان في الاسلام الى الايات القرآنية التي تحدثت عن بداية خلق الإنسان ، والايات التي تحدثت عن الإنسان والمعرفة ، والانسان والامانة ، والانسان ذو البعدين ، بعد (وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ) وبعد (فَنَفَخْنَا فِيهِ مِنْ رُوحِنَا) ، وهذا ما سعى إليه أيضا الدكتور هشام جعيط الذي خصص قسما في مقالته السالفة الذكر عنونه (الانسانية القرآنية) ، حيث رجع الى نفس الآيات التي رجع اليها من قبل الدكتور شريعتي ، وأضاف إليها آيات اخرى مثل الآيات الخمس الاولى من سورة العلق ، وهي اول ما نزل من الذكر الحكيم فقد اعتبر ان مما له دلالة خاصة ان يخاطب الوحي الاول الإنسان في قوله تعالى : (اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ (1) خَلَقَ الإِنسَانَ مِنْ عَلَقٍ (2) اقْرَأْ وَرَبُّكَ الأَكْرَمُ (3) الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ (4) عَلَّمَ الإِنسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ) ، ولعل اوسع محاولة في هذا النطاق ما سعت اليه الدكتورة منى طلبة في مشاركة لها بعنوان (قراءة القرآن بين الوعي الشفهي والكتابي . . . تاملات في نشأة النزعة الانسانية في الثقافة العربية) نشرت ضمن كتاب حمل عنوان (النزعة الانسانية في الفكر العربي . . . دراسات في النزعة الانسانية في الفكر العربي الوسيط) صدر في القاهرة عام **1999** م ، ولهذا يمكن القول : انه توجد نزعة انسانية في الاسلام منبعها القرآن الكريم ، الذي خاطب الإنسان في أول آية نزلت ، باية العلم (اقرأ) وشجعه على طلب العلم ، والسير في الارض للنظر والاعتبار والتعارف وخصص سورة كاملة باسم الإنسان ، واختتم بكلمة الناس في سورة الناس ، الى غير ذلك من دلائل واشارات كثيرة ، وثرية بالمعاني .

خامسا : يعطي أركون في مؤلفاته ايحاءات كما لو أن جهده ، هو الجهد الفريد والنادر والوحيد الذي يستحق المتابعة والاهتمام ، لكونه المحيط بالعلم والمعرفة ، والقادر على صنع التأثير والتغيير ، وفي المقابل لا يرى في جهد الاخرين أنها مجدية أو فاعلة ، وبصريح العبارة عنده أن (كل الجهود التي يبذلها المثقفون والباحثون في هذا الاتجاه غير مجدية علميا وفكريا ، لماذا ؟ لأنهم لا يفعلون إلا أن يكرروا نفس المعارك والمناقشات والتدريبات التربوية التي شهدها بغزارة المسار الاوروبي للحداثة الفكرية في مواجهة النظام المعرفي الخاص بمجتمعات الكتاب المقدس) ، وفي الوقت الذي تحفل مؤلفات أركون بأسماء المفكرين والفلاسفة والمستشرقين الغربيين ، فإنه لا يأتي على ذكر مفكري العالم العربي والاسلامي ، وحين يأتي على ذكر أحد منهم ، فإنه غالبا ما يكون في سياق نقدي ، حيث يقلل من شأنهم ومنزلتهم ، ومكانتهم الفكرية والعلمية ، كما لو أنه يظهر تعاليا عليهم ، والخلاصة : أن أركون حاول البحث عن نزعة إنسانية في المجال العربي والاسلامي ، تكون شبيهة للنزعة التي ظهرت في الفكر الاوروبي ومعبرة عنها ، ومتماهية معها ، كما لو أنه يبحث عن المعنى الاوروبي للنزعة الانسانية في المجال العربي والاسلامي وهذا ليس هو نهاية المطاف ، ويبقى البحث مشروعا في الكشف عن النزعة الانسانية في التصور الاسلامي **(الفكر الاسلامي والنزعة الانسانية ، زكي الميلاد ، مجلة التسامح ، موقع التفاهم الالكتروني) .**

الإنسان من وجهة نظر بيولوجية هو أرقى مرحلة في تطور الحيوانات على الارض وهو يختلف عن الحيوانات بتطور عقله وكلامه المنطوق وكان يعتقد ان الفرق بين الإنسان والحيوان فرق في الطبيعة ، بمعنى أن طبيعتهما مختلفتان تماما ، إلا ان العلوم الحديثة ولا سيما نظرية التطور ، قد أثبتت ان الفرق بينهما لا يعدوا ان يكون فرقا في الدرجة فالانسان كما عرفه ارسطو حيوان ناطق والنطق هو ما يميزه عن بقية الحيوانات اي انه هو الذي يفصل النوع الانساني عن بقية الانواع المؤلفة لجنس الحيوان والانسانية هي المعنى الكلي الدال على الخصائص المشتركة بين جميع الناس كالحياة والحيوانية والنطق وغيرها ويشير هذا اللفظ ايضا الى مجموع أفراد الناس كما يشير من ناحية أخرى الى الرحمة والتعاطف التلقائي مع البشر ، أما عبارة المذهب الانساني فتطلق على معان كثيرة اطلقت في الاصل على الحركة الفكرية التي شهدها عصر النهضة الاوروبية (القرن السادس عشر) مع فلاسفة انسانيين من ابرزهم بترارك **petrarque** وإرازم **Erasme** ولوران فالا **Laurent Valla** وبودي **Bude** فبعد ان كان مفكرو القرون الوسطى لا يرون موضوعا جادا للتفكير فيه عدا سبل النجاة والخلاص يوم الاخرة ومن ثم كانت الدعوة الى التخلص من سلطة الكنيسة والى الاعتداد بالفكر الانساني ومقاومة الجمود والتقليد وذلك بتجاوز مدرسية القرون الوسطى والرجوع الى الثقافة اليونانية القديمة للاعتبار بذلك المجهود الفكري العظيم الذي قام به حكماء من أمثال أفلاطون وارسطو فتمثل هذه النزعة الانسانية اذن في تقديم التفكير في الإنسان (من حيث هو كائن إجتماعي وسياسي وأخلاقي وبيولوجي . . . الخ) على التفكير

في الله والتفكير في الدنيا على التفكير في الاخرة ، وتطلق هذه العبارة ايضا على نزعة شيللر **schiller** اذ رأى ان كل معرفة انما هي مرتبطة بظروف التجربة الانسانية منطلقا في ذلك من قوله بروتاغوراس : (الإنسان مقياس كل الاشياء) ، وفي مجال الاخلاق يرى اصحاب النزعة الانسانية انه على الإنسان ان يهتم قبل كل شيء بما هو انساني اي بما له علاقة بالانسان وبما يحقق خلاصه بقواه وطاقاته الانسانية لا غير وفي هذا السياق يقابل النزعة الانسانية الاعتقاد في ان الإنسان انما يتحقق خلاصه بالعقيدة والايمان وبإرادة الله ومشيئته . **(معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية ، جلال الدين سعيد ، ص62-ص64) .**

يقول الجابري ان مفهوم الإنسان في نصوصنا الدينية والتراثية لم يكن يحمل المضامين نفسها التي يفكر بها فيه ، اليوم في عالمنا المعاصر والتي تجد مرجعيتها في عصر النهضة الاوروبية وبالخصوص في تصورات ما يسمى بـ(النزعة الانسانية) (القرن السادس عشر والسابع عشر) ، ذلك ان مفهوم الإنسان في المرجعية الاوروبية قد شيد وفكر فيه على اساس اعادة الاعتبار للفرد البشري بتحريره من الشعور بوزر الخطيئة الاصلية (خطيئة ادم الذي لم يعمل بأوامر ربه فأكل من شجرة من الجنة فكان عقابه طرده منها الى الارض يجر هو وذريته – في التصور المسيحي - خطيئته تلك الى الابد) من جهة ، وبإعادة الوحدة له بوصفه كائنا يتألف من نفس وجسد متحدين اتحادا لا انفصام له ، وذلك بتحرير نفسه (او حياته الروحية) من سلطة الكنيسة ، وتحرير جسده او حياته المادية من سلطة الامير ، ومن هنا كان اول حقوق الإنسان في المرجعية الاوروبية ، هو حقه في جسمه في ملكيته والتمتع به وتمتيعه ، وانطلاقا من هذا الحق صار ينظر الى الإنسان لا على انه الكائن المدنس بل على انه القيمة العليا التي تخدمها جميع القيم الاخرى على انه الكائن الذي يجب ان تتجه جميع انواع نشاطاته الى تنمية جسمه وروحه ، حريته وكرامته. . . وبكلمة واحدة انسانيته ، واذا فمفهوم الإنسان في المرجعية الاوربية الحديثة والمعاصرة الذي يقدم لنا نموذجا للكمال الانساني فكريا واخلاقيا وجماليا يتعارض تمام التعارض مع النموذج الذي كان سائدا في القرون الوسطى المسيحية ، والذي كان جزءا من نظرة عامة قائمة على التمييز بين شيء اسمه مملكة الله واخر اسمه مملكة الشيطان ، والنظر الى الإنسان على انه مشدود بروحه الى الاولى وبجسده الى الثانية : الروح تنتمي الى المقدس والجسد الى المدنس ، وخلاص الإنسان يتمثل في التفكير عن الخطيئة الاصلية (التي كان الجسم وشهواته سببها : أكل آدم من الشجرة المنهي عنها)، وذلك بربط حياته بمملكة الله التي تمثلها الكنيسة على الارض ، جاء مفهوم الإنسان في عصر النهضة الاوروبية إذا ليرفع هذه الثنائية ويجعل حدا لهذا التمزق ، وذلك بإعادة الاعتبار الى الجسد بوصفه جزءا لا يتجزأ من ماهية الإنسان نفسه الإنسان الذي اصبح ينظر اليه على انه يسمو بأنسانيته ذاتها لا بشيء خارجها ، عن النواقص والعيوب ، طالبا الكمال بروحه وجسمه ساعيا الى السيطرة على العالم وتسخيره لفائدته ، وقال تعالى : (وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنْ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ

مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً ...) ، عرضنا لمفهوم الإنسان كما كان مفكرا فيه في القرون الوسطى المسيحية من جهة وكما هو مفكر فيه في المرجعية الفكرية الاوروبية الحديثة والمعاصرة وعلينا ان ننتقل الان الى مفهوم الإنسان كما يتحدد في القران متسائلين : الى أي مدى يمكن التفكير فيه في ضوء هذه المرجعية الاخيرة وبالتالي الى اي مدى يمكن إقامة القطيعة بينه وبين مقولات الفكر المسيحي في القرون الوسطى التي تحدد مفهوم الإنسان في تلك العصور كما بينا؟ ولابد من التأكيد هنا على ان هذا الذي سنفهمه من الآيات التي سنوردها كان دائما حاضرا فيها انه كان قابلا للتفكير فيه ، بل ان المفسرين القدماء قد فكروا فيه بالفعل ، بطريقتهم الخاصة وفي ضوء مشاغلهم ومع ذلك فلا بد من القول انه لم يكن من المفكر فيه ولا القابل للتفكير فيه بالابعاد والافاق نفسها التي تؤطر رؤيتنا المعاصرة هذا من جهة ، ومن جهة اخرى فيجب الا يغرب عن بالنا قط اننا موجهون في قراءتنا لنصوص تراثنا بالرغبة في تأسيس مفهوم الإنسان وحقوقه على جميع المستويات تأسيسا يجعلها ذات جذور في تراثنا وكياننا الحضاري ولا بد من التأكيد من جهة اخرى على ان النصوص التي سنوردها ونبني عليها تحليلنا ليست الوحيدة التي تتحدث عن الإنسان بل هناك نصوص غيرها تتحدث عن الوجه الاخر لهذا الكائن الوجه الذي يبرز عيوبه ونقصه وضعفه وظلمه وطغيانه ، الخ . .وهي نصوص تقع هي ومثيلاتها في الفكر الاوروبي الوسطوي والمعاصر ، خارج المفكر فيه ، بالنسبة الى موضوعنا وهي ليست مما ينفرد به الاسلام بل جميع الديانات والفلسفات تتحدث بطريقة او بأخرى عن هذا الوجه الاخر الذي يشكل موضوعا اخر ، لنعرض الان وبعد هذه الملاحظات والتاكيدات المنهجية لأهم النصوص الاسلامية التي تبني مفهوما للانسان يلتقي على طول الخط مع المفهوم الذي شيده الفكر الاوروبي الحديث ويتبناه الفكر العالمي المعاصر ، ان ابرز نص يفرض نفسه كنص تأسيسي في اطار ما نفكر فيه الان هو قوله تعالى : (وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنْ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً) ، ويشرح الزمخشري الذي يعتبر تفسيره الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الاقاويل في وجوه التأويل عمدة التفاسير ، يشرح هذه الاية ، فيقول : (قيل في تكرمة بني ادم : كرمه الله بالعقل والمنطق والتمييز والخط والصورة الحسنة والقامة المعتدلة وتدبير امر المعاش والمعاد وقيل بتسلطهم على ما في الارض وتسخيره لهم ، ومع اتساع مدى المفكر فيه الذي عبر عنه الزمخشري فهو لا يستوعب جميع ما هو قابل للتفكير فيه وكان ممكنا التفكير فيه بالفعل يتجلى هذا بوضوح اذا نحن وظفنا في فهم الاية المذكورة مفهوما كان حاضرا في الفكر العربي الاسلامي زمن الزمخشري ، وبالخصوص مع ابن خلدون مفهوم العمران البشري الذي ينقلنا مباشرة عبر قرينه المعاصر مفهوم الحضارة الى التنمية بمعناها الشامل وحقوق الإنسان فيها ذلك لأن تكريم الإنسان بالعقل والتمييز . . . ، جاء مقرونا ومبينا ومفسرا بقوله تعالى : (وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنْ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً) ، ومعلوم ان ركوب البر والبحر ، مثله مثل التمتع

بالطيبات هو اساس الحضارة البشرية وهكذا نرى ان مفهوم الإنسان ، كما يمكن التفكير فيه من خلال الآية المذكورة مفهوم ذو بعدين : بعد عقلي (العقل والتمييز والنطق) وبعد حضاري (الخط وتدبير المعاش والاكل باليد وركوب البر والبحر والتمتع بالطيبات) ، ليس هذا وحسب بل ان تكريم الإنسان يشمل تفضيل الله له على المخلوقات الاخرى ، وهي حسب النصوص الدينية : الجماد والنبات والحيوان والانسان والجن والملائكة ، وقد قام جدل بين المعتزلة والاشاعرة حول ايهما افضل عند الله : هل الإنسان ام الملائكة ؟ لقد تقيد المعتزلة بالمعنى المباشر للفظ كثير في قوله تعالى : (وفضلناهم على كثير ممن خلقنا) فقالوا ان هناك مخلوقات اخرى هي الملائكة لا تدخل في ذلك الكثير من المخلوقات التي فضل الله الإنسان عليها أما الاشاعرة فقد نظروا الى ايات اخرى يمكن ان يستفاد منها ان الله فضل ادم على الملائكة خصوصا تلك التي تتحدث عن سجود الملائكة لآدم وعن جهلهم بـ(الاسماء) التي علمها الله لآدم ، ولذلك قالوا ان معنى الآية السابقة كما يلي : إن الله خلق بني آدم وخلق خلقا كثيرا غيره ، ففضل الله ادم على هذا الخلق الكثير ، والحق ان المتأمل لنصوص القرآن التي تدخل في نطاق تكريم الله للانسان سيجد فعلا ما يرجح رأي الاشاعرة ، وقد يكفي القول الان انه اذا كانت الملائكة تشارك الإنسان في العقل وما في معناه – وقد سماها الفلاسفة الاسلاميون (العقول المفارقة) اي المحضة التي تقوم بنفسها دونما حاجة الى جسم تحل فيه – فإن الإنسان ينفرد من بين جميع المخلوقات المذكورة في القرآن بأنه وحده ذو البعد الحضاري : صانع الحضارة ، وهذا البعد الحضاري في الكيان البشري بالغ الاهمية بالنسبة الى موضوعنا لأنه هو الذي يؤسس مفهوم حقوق الإنسان والمفاهيم المتصلة به ، بعد تسجيل هذه الملاحظة التي سنعود الى تفصيل القول فيها نعود الان الى الاية لنقرأها في ضوء المفكر فيه الذي تنتمي اليه بحكم سياق النص لقد وردت تلك الاية في سياق مجادلة مشركي مكة الذين امتنعوا عن تلبية دعوة الاسلام وترك عبادة الاصنام ، وفي اطار اقامة الحجة عليهم يذكرهم القرآن بجملة من الظواهر والاحداث التي تدل على ان الله هو وحده الآله وانه واحد لا شريك له ومن جملة الوقائع التي يذكرها القرآن في هذا السياق والتي لها علاقة مباشرة بآية تكريم الإنسان واقعة امتناع ابليس عن السجود لآدم والتي يرويها القرآن في سياق الاية المذكورة كما يلي : (وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلائِكَةِ اسْجُدُوا لآدَمَ فَسَجَدُوا إِلاَّ إِبْلِيسَ قَالَ أَأَسْجُدُ لِمَنْ خَلَقْتَ طِيناً (61) قَالَ أَرَأَيْتَكَ هَذَا الَّذِي كَرَّمْتَ عَلَيَّ لَئِنْ أَخَّرْتَنِي إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ لأَحْتَنِكَنَّ ذُرِّيَّتَهُ إِلاَّ قَلِيلاً) ، ويورد القرآن قصة امتناع ابليس عن السجود لآدم في سياق اخر اكثر تفصيلا يعطي لمفهوم تكريم الإنسان بعدا اخر حرر الفكر الاسلامي من هاجس الخطيئة الذي هيمن على الفكر الاوروبي في القرون الوسطى ، يقول تعالى : (وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لا تَعْلَمُونَ (30) وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلاء إِنْ كُنتُمْ صَادِقِينَ (31) قَالُوا سُبْحَانَكَ لا عِلْمَ لَنَا إِلاَّ مَا عَلَّمْتَنَا) ، ثم قال : (وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلائِكَةِ اسْجُدُوا لآدَمَ

فَسَجَدُوا إِلاَّ إِبْلِيسَ أَبَى وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنْ الْكَافِرِينَ (34) وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلا مِنْهَا رَغَداً حَيْثُ شِئْتُمَا وَلا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ وَلا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنْ الظَّالِمِينَ (35) فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ وَقُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَى حِينٍ (36) فَتَلَقَّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ) ، وهكذا نرى من خلال هذه الآيات ان مفهوم الإنسان في القرآن يشمل بالاضافة الى ما ذكرناه قبل (اي البعد العقلي والبعد الحضاري) ابعادا اخرى ابرزها استخلاف الله له في الارض وتعليمه الاسماء كلها والتوبة عليه ، اما الخلافة في الارض وتعليمه الاسماء كلها والتوبة عليه ، اما الخلافة في الارض فتعني اعمارها ، تشهد ذلك ايات كثيرة منها : (هُوَ أَنشَأَكُمْ مِنْ الأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا) ومنها : (. . وَأَثَارُوا الأَرْضَ وَعَمَرُوهَا . .) ومنها (ثُمَّ جَعَلْنَاكُمْ خَلائِفَ فِي الأَرْضِ مِنْ بَعْدِهِمْ لِنَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ) ، وعمارة الارض أي إقامة العمران والحضارة فيها تتطلب المعرفة بها وبما فيها ، وذلك معنى قوله تعالى : (وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ كُلَّهَا) ، الشيء الذي يعني التمييز بين الاشياء ومعرفة الحقائق بينها وخصائصها الخ ، ثم تأتي بعد ذلك مسألة الخطيئة ، أي عدم امتثال ادم وزوجه لأمر الله وانسياقهما مع إغراء الشيطان وأكلهما من الشجرة التي نهاهما الله عن الاقتراب منها ، غير أن آدم وزوجه ندما وطلبا المغفرة من الله فتاب عليهما ، وذلك ما يشرحه القرآن في مكان آخر حيث يقول تعالى : (وَنَادَاهُمَا رَبُّهُمَا أَلَمْ أَنْهَكُمَا عَنْ تِلْكُمَا الشَّجَرَةِ وَأَقُلْ لَكُمَا إِنَّ الشَّيْطَانَ لَكُمَا عَدُوٌّ مُبِينٌ (22) قَالا رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنفُسَنَا وَإِنْ لَمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنْ الْخَاسِرِينَ) ، وهذا الدعاء هو المقصود في قوله تعالى في الايات السابقة (فتلقى ادم من ربه كلمات) ، اي ان الله علمه كيف يدعوه طالبا المغفرة (فتاب عليه انه هو التواب الرحيم) ، وهكذا فخطيئة آدم محتها توبته فتحرر منها هو وذريته ، ويبقى بعد ذلك عمله في الارض التي امر بالهبوط اليها لعمارتها هو وذريته وليحاسبوا على عملهم فيها ان خيرا فخير وان شرا فشر ، ومما يدخل في دائرة القابل للتفكير فيه في ضوء ما قدمناه ان القران يخلو تماما من ثنائية النفس والجسد التي شغلت الفكر الاوروبي الديني والفلسفي ذلك ان الإنسان في المنظور القراني هو روح وجسم ولم يرد في القران قط ما يحط من قدر الجسم بل العكس يذكر الجسم في القران في معرض الامور التي بها يكون الفضل والتفوق ، من ذلك قوله تعالى : (وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ اللَّهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طَالُوتَ مَلِكاً قَالُوا أَنَّى يَكُونُ لَهُ الْمُلْكُ عَلَيْنَا وَنَحْنُ أَحَقُّ بِالْمُلْكِ مِنْهُ وَلَمْ يُؤْتَ سَعَةً مِنْ الْمَالِ قَالَ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاهُ عَلَيْكُمْ وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ) ، ويقول ايضا : (لَقَدْ خَلَقْنَا الإِنسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ) ، وايضا (وَصَوَّرَكُمْ فَأَحْسَنَ صُوَرَكُمْ وَرَزَقَكُمْ مِنْ الطَّيِّبَاتِ) ، فالجسد الانساني وصورته الحسنة القويمة التي لا يملك مخلوق اخر مثلها هما فعلا ، كما يقول الزمخشري ، مظهر من مظاهر تكريم الله له ، ولذلك كان للجسد على الإنسان حق كما ان للنفس عليه حقا وفي الحديث : (ان لنفسك عليك حقا وان لجسدك عليك حقا) ، للجسد حق وللنفس حق ، واذا فتكريم الإنسان الذي هو نفس وجسد معناه من هذه الزاوية تمتيعه بجملة من

الحقوق . (الديمقراطية وحقوق الإنسان ، محمد عابد الجابري ، ص**197**-ص**206**) .

ان القرآن يتحدث مع مشاعر البشر واذواقهم ويضع أرواحهم تحت تأثيره ، من النقاط الاخرى التي ينبغي استنباطها من معرفة القرآن هي معرفة الذين يخاطبهم اننا نجد في القرآن تعابير مثل: (هدى للمتقين) و (هدى وبشرى للمؤمنين) و (ولينذر من كان حيا) ، وهنا نتساءل : ان الهداية لا لزوم لها للمتقين ، لأنهم متقون ، ومن جهة اخرى نجد القران يعرف نفسه قائلا : (إِنْ هُوَ إِلاَّ ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ (87) وَلَتَعْلَمُنَّ نَبَأَهُ بَعْدَ حِينٍ) ، إذن هل نزل الكتاب لكل الناس ام للمؤمنين دون غيرهم ؟ وفي آية اخرى يخاطب الله رسوله فيقول : (وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلاَّ رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ) ، ولكننا هنا نجمل قائلين ان الايات التي تخاطب أهل العالم كلهم يقصد منها القول في الواقع بأن القرآن لا يختص بقوم أو بجماعة بعينها فمن يقترب صوب القران ينج ، أما الآيات التي تخاطب المؤمنين والمتقين فالمقصود هو الاشارة الى نوع الناس الذين سيجتذبهم القرآن اليه ، والنوع الذي سيبتعد عنه في نهاية ألأمر والقرآن لا يشير الى قبيلة بعينها أو قوم معينين على انهم المرتبطين به والمؤيدين له ، وهو لا يقول انه يختص بقوم دون قوم ولا هو يضع أصبعه على منافع طبقة معينة كما تفعل باقي المذاهب فلا يقول إنه جاء لحماية مصالح الطبقة العاملة دون غيرها ، او لتأييد طبقة الفلاحين فقط بل إنه يؤكد كونه كتابا جاء ليبسط العدل ، ويقول بشأن الرسل : (وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمْ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ) ، يريد القرآن القسط والعدالة لكل المجتمعات الانسانية ، لا لهذه الطبقة أو لتلك ، أو لقوم دون قوم ، يريد القرآن بخلاف بعض المذاهب كالنازية ، أن يجتذب الناس فيضع اصبعه على مواطن عصبيتهم ، وكذلك هو ، بخلاف الماركسية مثلا ، لا يستند الى ما في الإنسان من روح النفعية والمصلحية ، ولا يحركه عن طريق منفعته ، وكما ان القرآن يقول بأصالة الإنسان العقلية يقول ايضا بأصالته الوجدانية والفطرية ، وان فطرة البحث عن الحق والعدالة هي التي تحمل الإنسان على السير والحركة ، لذلك فرسالة الرسول ليست موجهة الى العمال او الفلاحين او المحرومين او المستضعفين ، ان القرآن يخاطب كلا الظالم والمظلوم يدعوهما الى طريق الحق ، موسى يبلغ رسالته لبني اسرائيل ولفرعون كليهما ويطلب منهما الايمان بالله والمسير في طريقه كذلك عرض محمد صلى الله عليه وآله وسلم رسالته ودعوته على سادة قريش ، وعلى امثال أبي ذر وعمار ، يورد القرآن نماذج عديدة لتحريض الفرد على التمرد على ذاته ، والرجوع عن طريق الضلال والفساد الى طريق التوبة ، لا شك ان القرآن ذاته يعلم ان توبة الذين كانوا يعيشون في رفاه ونعيم اصعب بكثير من توبة المحرومين والمظلومين فهؤلاء يسيرون بمقتضى الطبع في طريق العدالة اما الاولون فعليهم ان يتنازلوا عن مصالحهم الشخصية وامتيازاتهم القبلية وأهوائهم ، يقول القران ان اتباعه هم ذووا الارواح الطاهرة النقية ، وان تبعية هؤلاء للقران متأتية من حبهم الفطري للبحث عن الحقيقة والعدالة ، وليس لميولهم الدنيوية ومنافعهم المادية وأهوائهم الخاصة ، (معرفة القران ، مرتضى مطهري ، ترجمة : جعفر صادق الخليلي ، ص**62**- ص**65**) .

الفلسفة الانسانية او الانسنية التي ظهرت في القرن السادس عشر بوصفها تفكيرا خاصا يعتمد على الاصل الديكارتي : (انا افكر اذا انا موجود) ، ركزت على الإنسان بوصفه مبنى وحيدا للمعرفة ، ووصلت في مسيرتها الى التناقض ، لدى هيوم ، في اعتماده وجهتين هما : (الانا العقلانية والدين التجريبي) ، لأنه أنكر العالم المادي ، كما أنكر النفس الانسانية التي كانت محور المعرفة ، وبعد هيوم ، سعى كانط في ثورته الكوبرنيكية ، الى اعادة احياء (الانا) ، اما خلفاؤه فلتلافي الثنائية بين (مفهوم الشيء) و (الظاهرة) ، الذات والموضوع وعدم الوصول الى حقائق الاشياء ، اختاروا الوحدة بين الذات والموضوع وفي الوقت الذي كانوا اوفياء فيه لذاتية كانط طرحوا بعض الحلول : كطرح (اسبينوزا) للجوهر الفرد ، و (لايبنتز) للمذهب الذري و(مالبرانش) للمذهب الظرفي ، وبعضهم قدم ملاحظات سفسطائية كـ (فيخته) القائل : ان (اللا انا) مخلوق (الأنا) ، وقد تواصلت المسيرة ، إلى أن انتهت بموت الله على يد (نيتشه) والوهية الإنسان لدى (سارتر) ، ان الانسنية حركة فلسفية وأدبية انطلقت في النصف الثاني من القرن الرابع عشر من ايطاليا ، وانتقلت الى البلدان الاوروبية الاخرى ، وقد شكلت هذه الحركة أحد عوامل الثقافة الجديدة ، كما ان الانسنية فلسفة تقيم وزنا لقيمة الإنسان أو لمقامه ، وتجعله ميزان كل شيء ، وبتوضيح اخر ، ترى ان الاصل هو مصير الإنسان وحدوده وميوله وطبيعته البشرية ، فقد كان الانسيون مصممين على ان يعيدوا الى الإنسان بوساطة الآداب الكلاسيكية ، تلك الحياة الروحية التي كان يتمتع بها في العصر الكلاسيكي والتي فقدها في القرون الوسطى ، وهي نفسها روح (الحرية) تلك التي توجه الإنسان نحو الاستقلالية والقيادة الذاتية (**autonoq**) وتسمح له حين يجد نفسه أسير الطبيعة والتاريخ ، بأن يبحث عن استعداداته ، ليستطيع التحكم بالطبيعة والتاريخ ، بيكودلا ميراندولا (**Picodellu Mirandola**) (**1463-1494** م) أعلن عن إيمانه بالانسان في خطبته المعروفة : (مقام الإنسان) ، وقد ورد في هذه الخطبة من كلام الله ما يأتي : (ايها الإنسان انا لم أهبك مقاما مقدرا سلفا ، أو سيماء خاصة ، أو أمتيازات خاصة إنما أنت الذي يجب أن تحدد مصيرك من دون أي ضغط أو أكراه ، بواسطة (القدرة على الاختيار) التي خلقتها في جلبتك ، لقد جعلتك في مركز الكون بحيث تتمكن من تلك النقطة أن ترى بشكل أفضل كل ماهو في الكون انا لم أصنعك سماويا او ارضيا ، فانيا أو خالدا ، لتتمكن ، كأستاذ مطلق وحر أن تصب قالبا ، وتصنع نفسك على الشكل الذي تختار) ، بعد ذلك بسنوات ، بحث الفيلسوف الأنساني الفرنسي (تشارلز بويي) **Charles Bouille (1475-1553م)** هذا الموضوع في كتابه المسمى (ساپينت) **De Sapiente** ، حيث جعل فيه (الإنسان العاقل) معادلا لبروموثيوس ، وتلك المعادلة تكمن في العقل الذي أعطاه بروموثيوس لقوى الإنسان ، (لهيب طبيعته الكمال) ، وهكذا كان الانسيون يعتقدون ان العقل البشري الموازي لعقل الله قادر على ان يتحكم بالانسان وبالنظام البشري ، إن (مفهوم الذات) انطلاقا من أسس علم النفس الأنسي ، نقطة محورية في هذا التركيب الشخصي الذي طرح في نظرية

المعالج النفسي (كارل روجرز) **Carl Rogers** (المولود عام **1902** م) إن استنتاجات الفرد عن العالم المحيط به مستمدة من تجربته الشخصية ، وتسوقه هذه الاستنتاجات قسرا نحو التحيز لحاجات الذات ، ويؤكد روجرز أن الفرد في مسيرة نموه يتعب كثيرا لتحقيق الذات **Self-actualization** والدفاع عن الذات **Self-mainenance** وتعزيز الذات **Self-Cempercerent** ، وقد شدد عالم النفس السويسري لودفيك بنيس فانجر **Ludwin Beins wanger (1881-1957م)** ، أحد طلائع علم النفس الوجودي ، على مفهوم (الوجود المتعين) **World desing** ، الذي اهتم فيه بكلية الوجود الانساني ، في أثنائه ، من تحقيق ذاته ، متبعا نظام قيمه الذاتية ، الملاحظ أن علم النفس الأنسني ، يتوجه الى الإنسان بوصفه موجودا يتكئ على ذاته تماما ، وفي هذه الرؤية كل واحد يتحرك فردا وحيدا منعزلا ، ولا يتحرك الناس بوصفهم أفرادا من نوع واحد مشترك ، أما نظام القيم المتحكم بسلوك كل فرد من ألافراد فقائم بذاته كليا ، كأن هنالك بحسب رؤية الأنسنيين عللا فاعلية وعللا غائية داخل الإنسان ايضا ، الى حد ان الفرد يحقق عمليا جميع استعداداته وقواه الذاتية ، وهو وحيد ومنقطع عن العلل الخارجية ، واكثر من ذلك ، بإمكانه التحكم في غاية وجوده وهو في سعيه لتحقيق ذاته والدفاع عنها وتعزيزها ، يبقى وحيدا كليا وقائما بنفسه ، بحيث ان هذه الوحدة الوجودية : الوجود المقيد وصلت في عقيدة بعض علماء النفس من امثال (جون كلارك مرتكاس **Clarc Mortakas**) الى اضطراب مفرط ، لقد تأثرت أكثر المذاهب الفلسفية بعد عصر النهضة ، بالفكر الانساني على نحو ما ، كالشيوعية التي قدمت أكثر النظريات المتعلقة بالشعب وبالصراع الطبقي وكالداغماتية التي أكدت على أصالة العمل ، والشخصانية التي قالت بقدرة الروح الانسانية على التأثير ، والوجودية التي أكدت بشدة على الوجود الفعلي للانسان ، هذه الفلسفات جميعها نظرت الى الإنسان بوصفه موجودا قائما بذاته ، هو الفاعل وذاته الغاية ، وكما تم في عصر النهضة التأكيد على قيمة الإنسان واستقلاليته وحريته(الى حد وضع عقل الإنسان بموازاة عقل الله) ، وقعت فلسفات ما بعد النهضة تحت تأثير هذا الاعتقاد وسعت لصوغ الإنسان القائم بذاته والمكتفي بذاته مبدا للعلم المعرفي وكانت نقطة البداية ان نسبت الى الإنسان مستقلا ، القدرة على خلق العلم والمعرفة ، من دون العودة الى اي مصدر متعال أي انهم عرفوا الوجود الانساني مبدا للعلم المعرفي ، سنبدأ في هذا القسم بالكلام على المراحل التي مر بها مثل هذا الفهم للإنسان انطلاقا من اراء الفلاسفة الذين يمثلون أبرز شخصيات الفكر الانسني ، افتتح ديكارت مسيرة علم المعرفة الانسني بجملته المعروفة : (انا افكر اذا انا موجود) وبعد ان شك في كل ما يمكن الشك فيه ، شك في القضية التي لايمكن الشك فيها ، وهي (الانا) أو (الذات) ومنها انطلق الى اثبات وجود الله ، بمعنى : بما أنني موجود فإن الله موجود ، النقطة الاخرى التي يجدر بنا ان ننتبه لها هي ان ديكارت ، في كتاب (التأملات) حيث ابتدع المنهج التحليلي البرهاني ، انشعل بنظام الاكتشافات وليس بنظام الوجود ، في نظام الوجود الله هو المقدم . . . ديكارت في فلسفته الماورائية لم يبدأ بالاصل

الوجودي المقدم في نظام الوجود أي الله وإنما بدأ بالنفس المتناهية . . لقد بدأ من الادراك الشهودي لوجود النفس ، وانطلق منها لإثبات معيار الحقيقة ، اي وجود الله ووجود العالم المادي . . من الضروري ان نذكر ان المقصود من (المشهود) في فلسفة ديكارت الفاعلية العقلية المحضة والرؤية العقلية والواضحة والمتمايزة من دون اي شك ، المعرفة في تفكير ديكارت بدلا من أن تبدأ بقوس انحداري يبدأ من مبدأ الفيض (الله) ليصل الى اشياء العالم المادي ، ليعود في مسيرته التصاعدية ليصل من جديد بصورة أكمل الى شهود الحق ، بدأ أولا من النفس الانسانية المتناهية ، ثم جهد بعد ذلك ليصل الى المعرفة اللامتناهية ، ومعرفة الله الموجود بالضرورة ، هي الحجة لإثبات وجود العالم المادي ، وبما ان الله موجود وغير خادع ، وكل شيء يعتمد وسائل اخرى لإثبات وجود العالم المادي ، لما بقي من حاجة لوجود الله ، في مسيرة علم المعرفة الديكارتي يبدو ان الفاعل هو قوة تفكير الإنسان ، والغاية ايضا هو قوة ادراكه والله هو الذي هيأ الوسائل فقط ، وبتعبير اخر : الإنسان هو الهدف الفاعلي والهدف الغائي ، وقد اختص الله نفسه بخلق علة الاستعداد للمعرفة والاطلاع لدى الإنسان ، في مقدمة كتابه : (تأملات في الفلسفة الاولى) ، يقول ديكارت موجها كلامه الى رؤساء كلية الالهيات في باريس : لقد كنت اعتقد دائما ان القضيتين المتعلقتين بالله وبالنفس ، في مقدمة القضايا التي يجب ان يعتمد على الادلة الفلسفية لا الكلامية لإثباتها ، لأنه على الرغم من انه كاف بالنسبة الينا ، نحن المؤمنين ، ان نصدق من طريق الايمان بأن الله موجود ، وان الروح لا تفنى بفناء الجسد ، ولكنني واثق بأنه من غير الممكن ان يؤمن الملحدون بواقعية أي دين ، وحتى بأي فضيلة أخلاقية ، ما لم نثبت لهم أولا هذين الامرين بالعقل الفطري ، ولكن يبدو انه على الرغم من جهوده النزيهة ، قد أخطأ في طرقه الاستدلالية ، لأن براهينه قبل ان نثبت وجود عالم الروح والمعنى ، انجرت الى اثبات عالم المادة والجسم ، وبعبارة اخرى ، حين تعتمد (انا) الإنسان مبدأ للمعرفة في حال فقدت اتصالها بكل ما هو فوق قوة فهمها المحدودة ، سيكون في النهاية عالم المادة المتناهي مصدراً للمعرفة ، طبقاً لقاعدة سنخية العلة والمعلول عوضا من الله وخلود الروح التي هي امور لا متناهية ، النقطة الاخرى هي ان ديكارت وصل في فلسفته الى معضلة الثنائية هنا يجب القول : اننا حين نعد الموجود المتفكر متميزاً كلياً عن البدن ، حينئذ سيكون جوهراً ذهنياً ، وسيفكر على هذا النحو حتى ان لم يوجد في العالم جسم كان جسمه أو اي جسم اخر ، الآن من اين سيأتي هذا الذهن بأفكاره ؟ الجواب واضح كلياً : من نفسه ، ومن نفسه فقط ، فالذهن لديه هذا الاستعداد الطبيعي لأن يجد في ذاته بواسطة الشهود المباشر ، المفاهيم التي تدل على ذوات حقيقية أزلية وثابتة لا تتغير كالذهن نفسه والله والجسم أي الامتداد المحض المثلث وغيرها . . في المجموعة الاولى من المفاهيم يمكننا العثور بسهولة على أوصاف مفاهيم سانت أوغسطين الالهية ، ولكن مفاهيم سانت أوغسطين تسطع على سطح الذهن ، في حين ان ديكارت يعدها الان موجودة في داخل الذهن نفسه ، لقد كان ديكارت في الواقع ، باعث توسع فكرة أصالة المادة طوال القرن

السابع عشر وليس فولتير (فكيف بـ لوك) ، لأن ديكارت أخذ في عهدته المهمة الصعبة وهي اثبات تجرد النفس بوساطة المنهج الرياضي ، ولينجز العمل كاملا بدأ من ان النفس التي كانت تعد صورة البدن بحسب الفلسفة المدرسية جعلها هو الروح المفارقة للبدن ، وهنا حين تموت هذه الروح يبقى بدن لا روح فيه ولا نفس ، صحيح ان البدن ليس اكثر من آلة ، وديكارت نفسه كان يقول مثل هذا ، ولكنه لم يتوقع ان تفقد هذه الالة الانسانية روحها في يوم من الايام سيطلب اليها – وهي كذلك – ان تنتج الفكر هذا انموذج من النتائج غير المتوقعة ، وفي الوقت نفسه التي لايمكن تلافيها – من منهج ديكارت الرياضي ، إذا كنتم تريدون تجزيء واقعة مشخصة عينية – مع الاخذ في الاعتبار مفاهيمها المتمايزة – الى اشياء متعددة منفصلة عن بعضها ، فإن الجوهر الانساني الواحد يتجزأ الى جوهرين متمايزين واقعيا بأسم النفس والبدن ، لنفترض الان أنكم لم تتمكنوا من أثبات وجود مثل هذه الروح المفارقة بالبرهان الرياضي ، وهذا معناه ان اثباتها بأي طريقة أخرى ليس ممكنا ، ليس لديكم الحق بأن تتمسكوا بما يصيب البدن لإثبات وجود الروح ، لأنكم بهذا المنهج يمكن أن تثبتوا وجود النفس بوصفها صورة فقط لمادة البدن ، وليس وجود الروح المفارقة ، لأن وجود الروح لا يمكن أن يثبت بالمنهج الرياضي ولا بالطريقة التجريبية ، وإنما النتيجة البديهية لهاتين الطريقتين أن الروح غير موجودة ، لقد كانت الثنائية الديكارتية النتيجة الحتمية التي لا يمكن تجنبها لمباني علمه المعرفي ، لأنه بحسب علم المعرفة الديكارتية ، حين تعرف (الانا) يقطع اتصالها كليا (بما فوق) الامور الماورائية ، إن انفصال النفس الانسانية المفكرة عن الروح المفارقة يؤدي في النهاية الى ثنائية الجسم والروح الى حد ان ديكارت لم يجد أي حل لمشكلة علاقة المادة والمعنى ، وعلى الرغم من استعانته بالرياضيات ، لإيجاد براهين تدل على أصالة الروح ، لم يستطع إثبات الروح المجردة ، التي قطع علاقتها بالنفس الانسانية في بداية نظريته المعرفية ، إنما أثبت فقط تلك النفس التي هي صورة البدن ، فمن ناحية معينة حتى إذا أخذنا في الاعتبار جوهر ديكارت الذهني مستقلا استقلالا كاملا ولا علاقة له بالجسم – لأنه بناء على نظريته ، جميع أفكار هذا الجوهر الذهني وتصوراته تنبع من النفس الآدمية ، وليس للمجردات فوق المادية دور في إفاضة تلك الصور –فإن هذا الامر لن يؤدي الى اثبات اصالة الروح وانما سينتهي بالضبط الى عكس ما هدف اليه ديكارت ، الذي كان يريد أن يثبت وجود الله وخلود الروح ، أي الى أصالة المادة في تفكير لامتري ، أي من قلب البحث عن الروح الديكارتي خرج تفكير لامتري المادي ، لأن افكار ديكارت كانت صادرة عن نفس الإنسان المتناهية والمحدودة وخرجت من قلب (الأنا) كفاعل معرفي ، في النتيجة ، وصل زمان وجد فيه الجسم أصالة ، - تبعا لقطع الارتباط بين الروح والمادة – حتى وإن تشكل من منظور إثبات الروح ، لأن لأصالة الروح الديكارتية جذوراً في النفس البشرية المتناهية كما أن للنفس الآدمية المتناهية جذوراً في التصورات والافكار المنبعثة من ذات الإنسان المتناهية ، بناء على ذلك ، فإن نظرية المعرفة الديكارتية هي التي اوصلت الى اصالة الجسم والمادة في الفكر المادي

،الى حد انه يظهر عيانا في فكر ماركس ، أن ظاهرة التفكير ناشئة أيضا عن الجسم والمادة ، وقد فقدت النفس والروح القيمة والمنزلة اللتين كانتا لهما في فكر ديكارت وقد جاء هذا الامر نتيجة حتمية للاعتماد على النفس الانسانية المتناهية ، كفاعل معرفي في فكر ديكارت ، من ناحية اخرى ، بناء على عقيدة (جيلسون) لا يمكن الاستفادة مطلقا ، لأثبات وجود الروح ، من منهج ديكارت الرياضي القدرة على الاحاطة بالروح المفارقة ، وليس للمشاهدة والتجربة والخطأ في العلوم التجريبية مثل هذه القدرة ، وكل من العقل او التجربة يثبت ما هو واقع تحت مجموعاته فقط وليس قادرا على اثبات امور تقع خارج تخومه ، هكذا فإن الله الذي تثبت وجوده فلسفة ديكارت ، هو بناء على مقولة جيلسون إله مفهومي المفهوم ، مناسب لرفع النقص عن فلسفة ديكارت وليس الهاً مصداقا من المصداق ، يمكن أن يعبد ، لأن ذهن الإنسان إذا كان قائما بنفسه بشكل من الاشكال ، فإنه يصبح فاعلا معرفيا ، وإله خلقه ذهن الإنسان ، لا يمكن ان يكون اكثر من مفهوم قابع في الذهن ، وهكذا تصبح (الانا) بعد ديكارت هي الموضوع المعرفي المتقوم بذاته **Sulaject** وكل شيء اخر هو متعلق (ألانا) المعرفي **object** ، (الانا) موجود وكل العالم ايضا ، في الواقع الذهن التصديقي الذاتي سابقة قبل ديكارت ، ولم يكن البشر يعدون أنفسهم محور الامور بناء على ذلك يمكن عد ديكارت مؤسس هذه الرؤية ، ان اسبينوزا شخصية اخرى من الشخصيات المشهورة في تاريخ الفلسفة الانسانية الانسنية ، لم يأخذ اسبينوزا الفكر الصحيح والسليم – كالافكار الرياضية مثلا – يحمل في ذاته يقينية وجوده ، الفكر او التصور تصديقي بنفسه ، وفيه تجد الارادة اتصالا بموضوعها ، بإمكان الذهن أن يستدل على مسيرة الطبيعة وعلى تكوينها وإحداثها بوساطة خط متسلسل ، شريطة ان يتمكن من الحصول على علل جميع الاثار ، كما يستطيع المهندس ان يصنع دائرة من علة واضحة هي عبارة عن (ذات) الدائرة ، بوضوح كامل . . لقد أثبت الهندسة التحليلية أن نظم ألافكار والتصورات يمكن أن يكون مشابها لنظم التعبيرات الفضائية ، من هذا المنظار فإن معادل المنحني والمنحني نفسه هما وجود واحد ، لأنهما يؤلفان نظاما واحدا ، بناء على ذلك إذا توصل الذهن بالوساطة العلية – التي لها ألأولوية بصورة مطلقة ، أو بعبارة أخرى علة جميع الاثار – ان يدرك اتصالات العلل والمعلومات ، سنرى ان سلاسل العلية هذه في تلك الوحدة تشمل تصور الفريقين وموجوداتهما الخارجية ، وما من أمر يمكن إدراكه أو الاحساس به ، يتقدم ويرتقي خارج هذا الميدان ، ان الفكر في حركة الوحدة التي لها ضرورة منطقية ، وفي وحدتها التي تحمل عمل التعقل والارادة ، يحتاج الى عالمي المادةوالروح كليهما ، الجوهر والدليل والعلة التي لها من الناحية المطلقة الاولوية بذاتها ولذاتها ، سماها اسبينوزا (الجوهر) ، هذا الجوهر يوضح كلا من الفكر وامتداداته ، ويرى فيه العقل البشري الله وجوداً لا متناهيا بالمنطق ، وهكذا يتبين من اراء اسبينوزا في مباني علمه المعرفي انه لم يعد هنالك من حاجة الى الآله الذي كان في فلسفة ديكارت العلة المعدة للعلم وللمعرفة ، بمعنى ان اسبينوزا كان يعتقد كذلك بقدرات واستقلاليته في

المعرفة ، حتى دور الله كعلة إعدادية (التي كانت في فلسفة ديكارت موجب اليقين بواقعية العالم المادي) لا يعده ضروريا ، لقد قال بقوة الفكر الانساني الى حد أن بإمكانه الإحاطة بجميع الامور حتى ان الفكرالبشري بدلا من أن يكون تحت تأثير مجموعة من العوالم ، صار عالم الوجود نفسه خاضعا لمجموعة من ألأفكار الانسانية ، كان اسبينوزا يقول بقدرة الفكر على تكوين مسيرة الطبيعة وإحداثها ، وان الفكر الانساني قادر بحصوله على العلة ، ان يشرف ايضا على المعلولات ، وبالحصول على الجوهر الواحد يمكن أن يدرك الاثنين التاليين له احدهما التصورات الذهنية والاخر الموجودات الخارجية ، لقد سعى اسبينوزا بطرحه لفكرة (الجوهر الواحد) ان يحل مشكلة انفصال المادة والروح في فلسفة ديكارت ، لأن جوهر اسبينوزا الواحد يمكن ان يكون نقطة البداية للمادة وللفكر ، وفي اعتقاده ان العقل البشري قادر حتى في اتصال الفكر بالمادة الذي هو الجوهر نفسه ان يرى الله وجودا مطلقا لا نهائيا ، لقد كان مخالفا للفكر الديني ، وكان يعتقد بالتوحيد العقلاني الصرف كأن التفكير الديني يخفض فعالية الذهن البشري ويجرد وراءه الذهن الانفعالي ، إن ركيزة علم المعرفة لدى اسبينوزا تكمن ايضا في قدرة العقل البشري الموازي للعقل الالهي ويرى ان التاثر بالتعاليم الدينية مناقض للتوحيد العقلاني كأن عنصر الوحي بهذا المعنى يخدش استقلالية العقل الادمي ، ويجب في رأيه عوضا من التوحيد المنبثق من الدين ، التفكير بتوحيد عقلاني ، بحيث يجب القول : أنه إذا كان في نظر أسبينوزا شرط حصول الإنسان على الفكر ، وامتداد ذلك الحصول الى علتهما أي الى الجوهر الواحد فما هي طرق الوصول الى هذه العلة وهذا الجوهر الواحد ؟ يبدو هنا نوع من الخلط بين مجالي المفهوم والمصداق يجب طرح السؤال الاتي : هل هذا الجوهر الواحد هو مفهوم العلة الصرف أو هو مصداق العلة ؟ إذا كان مثل إله الفلسفة الديكارتية هو المفهوم نفسه ، لربما أمكن تصور المفهوم اللامتناهي في الذهن الذي هو طبعا تلك العلة الذهنية مخلوقة الذهن ، أما إذا كان الله في فلسفة اسبينوزا قد طرح مصداقا ووجودا حقيقيا فكيف يمكن هكذا للذهن وللعقل المتناهيين ، أن يحيطا بما هو متعين في الخارج بوصفه وجودا لا متناهيا ؟ يبدو انه حتى توحيد اسبينوزا العقلاني والحصول على العلة التي تضم الاثنين التاليين في فلسفته : الفكر وامتداداته غير ممكن من دون قبول تصور الله وكمال الافاضة من جانب الله خالقه وليس الله مخلوق الذهن اي يجب معرفة العلة التي افاضها الله من ذاته على الذهن بوصفه موجودا حقيقيا لا متناهيا لازم هذا الامر أخذ المدد من الوحي ليتمكن بتصور العلة أن يشرف على معلولاتها ، ومثل هذا الامر لا يأتي من إله مفهومي من خلق الذهن ، المتعالي في فكر اسبينوزا هو في الاصل فكر الإنسان وعقله بحيث ان عقل الإنسان محيط والله المعادل للطبيعة محاط في عقل الإنسان ، والنفس والبدن في رأيه شأنان أو حالتان متناهيتان لصفتين من صفات الجوهر الالهي ، وهذا الامر معناه تساويهما مع الله وهو نفسه المذهب القائل : (كل شيء هو الله) ، أو وحدة الوجود في فكر اسبينوزا تختلف اختلافا جذريا عن ذلك المعنى العرفاني لوحدة الوجود القائل : ان العالم كله –

وضمناً الطبيعة – هو تجل لله ، لأن إله العارفين محيط بعالم الوجود كله ، ومن ضمنه الطبيعة ، في حين ان إله اسبينوزا محدود في عالم الطبيعة ، يمكن الوثوق اصولا في تفكير اسبينوزا بالاشياء الجزئية قبل المفاهيم الكلية ، كما انه لا مجال لحضور الكليات في الاشياء بحيث ان هذه الصور تظهر في الافراد المختلفين بصورة مختلفة ، وما يسميه أسبينوزا المفاهيم الكلية ،يختلف من فرد الى اخر ومن هذه الوجهة ، لا شك في أن المعرفة التي يعبر عنها بهذه (المفاهيم الكلية) معرفة مضطربة ، اذا اعتمد – بناء على نظرية أسبينوزا – العقل الادمي وحده ميزان العلم والمعرفة ، معنى ذلك ان المعرفة تختلف بحسب تعداد بني أدم ، لذلك حتى ان اعتقدنا بالجوهر الواحد علةًَ ومبدأًَ ، فإن هذا الجوهر الفرد الذي خلقه ذهن الإنسان لكثرة بني آدم وكثرة المعارف ، سيبتلى بالكثرة ، ولن يبقى بعدئذ جوهرا فردا ، ليتمكن من متابعة مقصد واحد ، وسيضطر للأنجرار الى اللاهدف ، لأنه بأختلاف المعرفة بالنسبة الى العلة الفاعلية ، لا يمكن الوصول الى الوحدة في الهدف الى العلة الغائية ، وهنا حين يفقد الهدف فإن الحسن والقبح يصبحان بلا معنى ، ويصبح الأمر نسبيا ومرتبطا بمخيلة ألأفراد ، قام كانط في أوج رواج علم المعرفة الأنسني بثورة كوبرنيكية (مركزية الشمس) في العلم والفلسفة ، بمعنى أنه كان يعتقد أن الإنسان موضوع وفاعل (الذات) وفي الوقت نفسه ، هذه (الذات) نفسها لها دخل في المعرفة ، ليس صحيحا أن الاشياء هي فقط التي تنعكس في الذهن ، ولكن الذهن نفسه هو منشأ المعرفة ومبدأها ، والعمل المعرفي حاصل تفاعل (الأنا) في دور الذات وغير الانا في دور الموضوع وعمله ، كان كانط يتصور أن الذهن يتضمن ثلاث قوى أصلية : (الاحساس والمعرفة والارادة) وكل منها مختص بواحد من ثلاثة أنواع من النقد والتمحيص ، ويعتمد كانط وأتباعه على المعرفة للتوصل الى النتائج الفلسفية وفي مشربهم تأكيد رجحان كفة الذهن مقابل المادة ، وهذا القول مؤاده في النهاية ، أن لا وجود لغير الذهن ، يقول كانط : إن دنيا الخارج لا تبعث سوى مادة الإحساس ، أما آلتنا الذهنية ، فهي التي تنظم هذه المادة في الزمان والمكان ، وتهيء التصورات التي نفهم التجربة بوساطتها ، ان الامور بحد ذاتها ، أو الاشياء بنفسها التي هي علل احساساتنا ، ليست معرفية ، وهذه الامور ليست واقعة في الزمان ولا في المكان ، وليست جوهرا ولا يمكن وصفها بأي من التصورات الكلية التي يسميها كانط نفسه المعقولات ، والزمان والمكان ذهنيان ، وليس لهما وجود خارجي ، وهما جزء من آلة إدراكنا ، ويقول كانط : إن الزمان والمكان ليسا تصورا ، وانما هما شكلان من أشكال الرؤية ، لكن التصورات موجودة من قبل ، وتلك المعقولات الاثنا عشرية ، أخذها كانط من المنطق القياسي ، إن محور أفكار كانط هو أن عالمنا موجود بقدر ما نفكر فيه أي بذلك المقدار الذي يتبع قوانيين التفكر ، يقول: لقد افترض حتى اليوم ان جميع علومنا ومعارفنا ، يجب أن تأتي مطابقة لواقع ألأشياء حسنا فليحققوا مرة واحدة في هذه المسألة القائلة : إنه إذا نظمت الاشياء طبقا لمعرفتنا ، لربما اعطتنا سعادة اكبر ، هذه هي نفسها الثورة العارمة التي حدثت في نظرية المعرفة وعبر عنها كانط نفسه

، في أثناء مقارنته بينها وبين ثورة كوبرنيك في علم النجوم بناء على ذلك فإن يقينا مرتبطا بالحقائق العلمية ، أمر يمكن ان نعده خطأ أو توهما ، إن بنية الذهن البشري نفسها معدة بحيث تستوعب في داخلها جميع معارفها خالصة وحقيقية في الحدود التي اكتشفت من طريق النقد ، ومن اجل هذه الواقعية التجريبية الشرط الاصلي للتصور هو خارج التجربة ان الشيء بذاته لا يعرف من طريق العلم والعقل الذي يتصور ان بأستطاعته ان يتوصل الى جوهر الاشياء وعمق الانا بمنظار علم النفس مخطئ ، علم النفس والعقل والميتافيزياء متعلقة بالشيء بذاته والعلم الالهي العقلي غير موجود ، ولا يمكن أن يكون موجودا ، نحن في علم كانط المعرفي ، لا نحقق سوى في الاعراض يبدو بناء على ذلك بالنسبة الى اي شيء خارج عن محوطة علم الظاهر ، أي علم الاخلاق وعلم الدين ، يميل نقد كانط قبل مذهب هيوم الشكي ، وبصورة أكثر جذرية منه الى النفي والانكار ، لأن الاعتماد على قوى العقل الذاتية لا يوصل الى شيء ، وتحلل فلسفة كانط قدرات الفكر البشري على نحو اكثر تنظيما من الفلسفات الانسانية التي سبقتها وتعترف بشكل منصف ان العقل البشري الذي هو في تفكره قائم بذاته من دون ارتباط بعامل ما فوق عالم المادة ، ليست لديه القدرة على معرفة الحقيقة ، وبتعبير اخر فلسفة كانط هي عالم الاعراض والظواهر وليس في هذا أي اثر للحقيقة وهو في جوابه عن مشكلة الثنائية الديكارتية ، وليس في نظرياته أي اثر للجوهر الواحد السبينوزي ، كموفق بين المعنى والمادة ، وكذلك ارتباط الفكر بامتداداته أي المادة قد انقطعت ايضا الى حد ان يقول كانط ان لا طريق اساسا يوصل الى حقيقة الامور وحتى الى عمق الانا وحقيقتها من منظار علم النفس ، ان حدود المعرفة تتلخص في الاعراض الذهنية للموجودات وهذه كانت النتيجة الطبيعية لمحاولة كانط أن ينظم الاشياء مطابقة لمعرفة الانا ولعده الذهن البشري المحور والاصل اللذين يهبان الاشياء صورها ، لقد صرح كانط أننا نعرف العالم بالطريقة التي يمكننا ان نعرفها وتتدخل الذات في هذه المعرفة (ثورة كانط الكوبرنيكية) بمعنى ان الإنسان هو الذي يهب العالم معناه والانسان هو واهب الصور أنا موجود بأن أعطي عمل المعرفة ، بـ(الامر نفسه) صورته وهذه هي المرحلة الجديدة من الفلسفة الانسية ، أي أن العالم بحد ذاته مادة محضة وعالم الامر نفسه هيولي ، وانا الذي أهبه الصورة ، الفرضية في فلسفة كانط تقول : ان الادراكات هي علم الاشياء بذاتها او هي بحسب قولنا نابعة من وقائع العالم المادي ، لكن هذه الفرضية ليس لها أي ضرورة منطقية على الاطلاق ، فإذا تركنا هذه الفرضية لن تكون الادراكات حينئذ ذهنية اي معنى من المعاني لأنه ليس هنالك ما يقف في مواجهتها ، الشيء في نفسه في فلسفة كانط ، عنصر غير متعين وقد تخلى عنه ورثة كانط المباشرون كليا فوقعوا نتيجة لذلك في مأزق شبيه بـ(اصالة الانا) **Solipasm** لدى ديكارت ، ان تناقضات فلسفة كانط هي التي جعلت من غير الممكن تجنب هذا الامر فكان على الفلاسفة الذين تأثروا بكانط ان يتجهوا بسرعة نحو التجربة ، أو بأتجاه المطلق ، (فيخته **1762-1814**) خليفة كانط المباشر ، تخلى عن فرضية الاشياء في ذاتها واوصل الاعتقاد

بأصالة الذهن الى حد بدا كأنه جنون ، يقول : ان الانا **Ego** هي الواقعة النهائية الوحيدة ، وسبب وجودها هو ان وجود الله مبني عليها ، واللاانا التي هي واقعة فرعية موجودة ايضا لأن الانا سبب وجودها ، كان تأثير علم كانط المعرفي في تلميذه فيختة ، أنه إضافة الى قبوله ما جاء في فلسفة كانط عن فاعلية الذهن المطلقة ، سعى إلى حل الثنائية الديكارتية ، لأن التعارض بين الموجودات والظواهر بمنظار كانط ، أصبح أعمق بكثير من التعارض بين الجسم والروح الديكارتي لذلك سعى لأن يستبدل الوحدة من جديد بالثنائية ، لكن الحاكم المطلق في هذه الوحدة كان ذهن الإنسان لا غير ، لذلك سأل : من اين يعلم ان مادة العلم ايضا كصورته ليست في الذهن نفسه ، واذا كانت كذلك ينتفي امتياز الاعراض والذوات ، لأننا اعتبرنا الاعراض نتيجة مؤثرات تدخل الى الذهن من الخارج ولكن بما اننا اعتقدنا أن لا تأثيرات تصل الى الذهن من الخارج وكل شيء يأتي من الفكر نفسه ، فإن الاعراض تصبح غير حقيقية ، ولا يبقى مجال لوجود الذوات التي كنا نظن انها منشأ تلك الاعراض ، والاصل الاصيل هو شيء واحد ، أي هو نفسه الذي ينسب اليه العلم وهو الذي يقول أنا ، وهو نفسه الذي يصنع المعلوم ويخلقه ، بيان المسألة أن ما يعلمه الناس عن الوجود وهو إما الاعراض او الذوات ، ليس حقيقيا وانما هو ظواهر ، ليس ذاتا وانما هو مظهر ، الحقيقي هو تلك الانا نفسها ، (الانا) ، بناء على نظرة كانط هذه لا تستطيع حتى ان تكون كاشفة لحقيقة الاشياء وفي تفكير تلميذه فيختة الحقيقة المحضة منحصرة بالفرد ، وهكذا يلخص فيختة جميع الاشياء بصورة مطلقة في الظاهرة نفسها ، وبتعبير اخر : ليس الموجود في رأيه سوى الظاهرة لتحل الوحدة لديه محل ثنائية كانط ، أما في ما يتعلق بمعرفة ما بعد الطبيعة ، فإن كانط يعتقد ان معرفتها محال لأن كل ما يتصوره الذهن فهو يتصوره من خلال الزمان والمكان بعبارة اخرى : الحواس هي منبع المعرفة الاول والوحيد ، بناء على ذلك لا اعتبار للمعقولات الا اذا ارتبطت بالتجربة الحسية ، ولكل مقولة ارتباط خاص بالزمان ، ومن الصعب أن يكون للمعقولات التي هي بحسب التعريف لا زمانية في الاصل اعتبارا ومعنى ، لقد استنتج كانط ان عمل علم ما بعد الطبيعة ، الهدام ، بالمعنى المتعارف عليه ، محكوم بالانكسار والفشل ، فقوة الفهم لدينا تستطيع في حدود قدرتها القصوى ، أن تكشف فقط أوضاعا واحوالا تجعلنا نتعرف الى العالم الظاهر ، لكن أي جهد للذهاب وراء هذا العالم ، واستخدام اوصاف احكامنا الضرورية بالنسبة الى التجربة لكشف عناصر العالم الواقعي تنتهي دائما بالانكسار وسوء العاقبة ، نحن لا يمكننا القول مطلقا : إن عالم الذات المعقول زماني ومكاني يمكننا فقط ان نقول : ان العالم الظاهر يجب ان يكون هكذا ، ولا يمكننا ان نقول مطلقا ، ان عالم الذات المعقول يشمل جواهر وأعراضا مرتبطة معا من ناحية علية ، ولكن يمكننا القول فقط : ان عالم الحق يجب ان يفسر على هذا النحو ، وبناء على ذلك فإن كل جهد للبحث والاستدلال عن حدود الذات (النفس) او الشيء في نفسه (العالم) ، او الله هو بنظر كانط توهم جدلي مؤسف ، يقول كانط : ان منهج الميتافيزياء الصحيح هو أساسا المنهج نفسه الذي استخدمه نيوتن

في العوالم الطبيعية وتوصل بوساطته الى نتائج باهرة ، وفي اليوم نفسه ، وفي اللحظة نفسها التي كتب فيها كانط هذه العبارات البسيطة كان يعبر (خط الموت) ، الذي كانت وراءه تلك الصحراء اليباب القاحلة ، التي لا يستطيع أن يعيش فيها أي نوع من أنواع ما بعد الطبيعة ، الملاحظ انه اذا كان ديكارت قد اعتمد على قدرة العقل المتناهي للإحاطة بالله اللامتناهي ، إلا أن أصول فلسفته الانسانية انتهت مع كانط (بنقد العقل الخاص) الى القول بعجز العقل ، وحين قطع الفكر الانسي علاقة العقل بما وراءه ، أي الوحي كليا ، حكم على الإنسان بالإقصاء عن عالم معرفة الحقيقة ، وكذلك عن معرفة ما فوق عالم الطبيعة ، كما اقفل في وجهه طريق الوصول الى معرفة الله الطبيعية وبتعبير اخر : اذا كان اسبينوزا قد جعل ذلك الاله القائم في الذهن الانساني (مبدأ للمعرفة) محدودا بعالم الطبيعة ، لتكون معرفته ممكنة من دون اتصال بما وراء الذهن الادمي ، فإن عجز العقل في فلسفة كانط عن معرفة الطبيعة في نفسها أدى الى حرمان الإنسان حتى من معرفة الله المعادل للطبيعة (لدى اسبينوزا) ، ان نهضة الانسية (المذهب الانساني) التي كانت قد طرحت في البداية بوصفها توجها من التوجهات ، تحولت في مسيرة تطورها في القرن الخامس عشر التي بدأتها بالاصل الديكارتي : انا افكر اذا انا موجود الى فلسفة وطريقة خاصة في التفكير والانسان الذي لم يكن يحس في داخله بالحاجة الى الدين سعى بعد عصر النهضة الى بناء نظامه الفكري على اساس أصولي قائم على حرية الإنسان وكرامته من دون الارتباط الخالق ، وفي هذه المسيرة طرح ديكارت الإنسان اساسا للكينونة وللوجود على عكس التفكير المتعلق بالمبدأ ، لأنه في التفكير المتعلق بالمبدأ (الكينونة) والوجود المطلق أصل في موجودية الإنسان ، وفي باب علم المعرفة ، يصبح الإنسان مبدأ المعرفة في حين أنه في التفكير الذي يركز على محورية الإنسان ، أو بتعبير اخر البناء الفكري الذاتي ، الإنسان أصل الكينونة والوجود ، وهو بمنظار علم المعرفة (مبدأ المعرفة) ، بناء على ذلك ، فإن الاصل الديكارتي : (انا افكر اذا انا موجود) الذي يشكل نقطة البداية لمحورية الإنسان في التفكير العقلاني ، كان مرتبطا بـ(الفطريات) التي يمكن ان تكون – على نحو ما – نقطة اتصال بالمبدأ ، ولكن حين أنكرت (الفطريات) في فلسفة (جون لوك) التجريبية ، أحرز الإنسان استقلالا كاملا عن المبدأ ، اما فلسفة باركلي (التي بنيت على اساس الانا المدركة) ، حيث ادركت حاجة الانا التجريبية الى وجود الله فقد ابتليت بنوع من السفسطة ، وبدلا من إثبات وجود الله إنجرت الى بناء إله ذهني كان أسرع عطبا من الاصنام الخشبية والحجرية ، وباركلي الذي كان يهدف في البداية الى اثبات وجود الله بعلمه المعرفي المثالي المبني على التجربة التي محورها الإنسان ، وقد نجح عمليا في إثبات الوجود الخارجي له ، وسيظهر في التفكير الفرويدي بعد ذلك بسنوات انموذج هذا الامر اكثر وضوحا ، وصلت الفلسفة الانسنية في مسيرة تطورها في اتجاهين : (الانا العقلانية) و(الانا التجريبية) الى تناقض عجيب في فلسفة هيوم ، ولم يبق لديه من حيلة سوى الشك ، فأنكر عالم المادة الذي استبعد في تفكير باركلي ، وانكر ايضا النفس الانسانية التي كانت محور (المذهب الانساني) ما

يشير الى أنه كلما اعتمد الإنسان مبدأ للمعرفة ، لن يكون لشك ديكارت المنهجي بعد عبور المراحل العقلانية والتجريبية من مستقبل سوى شك هيوم الماحق ، الى حد ان هيوم لم ينف الجوهر المادي والضرورة العلية فقط وانما انكر ايضا الانا النفسانية التي كانت بعد ديكارت محور التفكير ، وأوصل نظرية المعرفة التي تتمحور حول الإنسان الى معبر مسدود ، فهو يقول : ليس لدينا أي تأثر بذواتنا ، ولذا لا وجود لدينا لأفكار نابعة من ذواتنا وقد قيل : ان مذاهب الشك كانت في تاريخ الفلسفة قرينة للمذاهب الانسية اليقينية ، سعى كانط بعد هيوم ليهب (الانا) التي كانت قد اعدمت روحا جديدة وطرح في ثورته الكوبرنيكية الإنسان موجودا واهبا للصور حيث يهب الذهن للمادة الخارجية صورة الزمان والمكان ويحولها الى ظاهرة ، شرع كانط الذي شكك بشكوك هيوم في مقدرة العقلانية والعقل المحض بالتحقيق في مقدرة آلة الفهم الفاهمة ، وعد معرفة الاشياء في ذاتها غير ممكنة ، وقد اعلن برغسون في انتقاده لنظرية كانط أننا لا نرى في تفكيره أي نسبة ممكنة الادراك ، او اي قدر مشترك بين الشيء في نفسه أي الحقيقة الواقعة والتنوعات المحسوسة التي تصوغ بوساطتها معرفتنا بالعالم الخارجي ، بعد ان عبر كانط خط (عدم اعتبار العقل) شرع بالتحقيق في قوة فهم الإنسان الفاهمة ، بوصفها واهبة للصور وأقر بأن الإنسان هو الموضوع والمحور ، كما أنه في تقسيم مراتب الوجود التي جاءت كالتالي : الوجود أو الواجب أو الممكن ، اعتمد تقسيماً جديداً هو ان الموجود او الفاعل المعرفي هو الانا او متعلق الانا المعرفي ، وفي كل الاحوال وصل تأثيرمحورية الإنسان في فكر كانط الى اوج استحكامه واعتمد الإنسان ملاك المعرفة ومبدأها الوحيد ، في محورية الإنسان هذه ، لا مكان للمعرفة الماورائية ولوجود الله لأن كانط كان يعتقد ان ليس بإمكان العقل الانساني ولا في وسعه أن يؤيد ما بعد الطبيعة والله ، او يهز الايمان بهما ويزعزعه ، في هذا الجزء من البحث ننتقل من(ذاتانية) كانط الى تحقيق مجمل في علم المعرفة لدى خلفائه ، فكما أن خلفاء ديكارت سعوا لأعتماد نوع من الوحدة بدلا من ثنائية الجسد والروح : (اسبينوزا) استبدل بها الجوهر الفرد ، و لايبنتز المذهب الذري (المونادولوجيا) ومالبرانش المذهب الظرفي (اوكازياناليسم) ، حاول خلفاء كانط بالطريقة نفسها ان يحلوا مشكلة الثنائية الكانطية ، وقد أسهم كل من فيخته وشلينغل بحصته لاستبدال الوحدة بالثنائية ، وفي هذا الطريق وقعوا هم ايضا تحت تأثير السفسطة (ما يشبه نظريات باركلي) ، يرى فيخته (**1762-1814**) ان تلافي الانا مع اللاانا ، لا يشبه اللقاء مع شيء مقدم عليها ومستقل عنها ، فاللاأنا من خلق الأنا ، تضعها الانا في مقابلها لتوجد نفسها ، النتيجة ان التفكير يصنعني كمؤدي لهويتي الانا واللاانا ، وليس لله تشخص او تعين وانما هو الانا المثال للانسانية ، وهو قائم بالنفوس الجزئية قياما حلوليا ومشتاق الى تعين ذاته ، الاله الذي خلقه الإنسان – الذي هو نفسه المحور- ما هو مصيره ؟ وما هو موقف الإنسان من قيمومة إله قائم في الذهن البشري يقول البيركامو : الإنسان الذي كان يستمد تماسكه الذاتي من خالقه ، وجد نفسه منذ تلك اللحظة التي انفصل فيها عنه رسميا أسير اللحظات والايام

العابرة والتأثر غير المجدي حائرا مضطربا كجميع الذين لا يملكون قواعد للحياة ، جان بول سارتر ، احد النماذج البارزة لطغيان مركزية الإنسان في مقابل الله كان يؤمن بألوهية الإنسان ، وعلى يديه وصلت محورية علم المعرفة ألأنسني في نهاية مسيرتها الى تأليه الإنسان ففي نظر سارتر لا وجود للإله ، ولذلك فإن فرضية النظام أو تصميم الخلق ، لا جدوى منها ، ومحال هي الفرضية القائلة : ان العالم مركب من مجموعات واقعية مؤلفة من أشياء متشابهة ومتماثلة ، وهم شركاء في طبيعة مشتركة وكل فرد هو واحد ووحيد ومطلق وكامل وما من طبيعة إنسانية مشتركة على الاطلاق من ان مجموعة مشتركة من الاوضاع والاحوال ، او ما يسمى بالوضع الانساني يجتاحنا كلنا ، يستنتج من هنا أن لا وجود للقيم ، والمسلم هو أن ألآنسان حر ، ليصنع نفسه خطوة خطوة ، بإرادته متجاوزا الاحوال والاوضاع التي تعترض طريقه . . . على الإنسان في جميع مراحل حياته أن يتمركز حول ذاته وحدها ، بناء على ذلك فقد وصلت الفلسفة الانسية ، في نهاية مسيرتها ، في فلسفة سارت الى حد إنكار الوحدة النوعية للبشر ، وكل إنسان منحصر في فريدته ، وليس في تفكيره أي حلقة من حلقات زنجيل يمكن أن يربط الافراد المنفصلين عن بعضهم وهذا هو الامر مصدر التشتت والتبعثر الى حد أن الحياة في نظره جولات دائمة لأنواع معينة من الاضطراب والقلق تثقل بشكل لا يمكن تجنبه على شعور وادراك الموجود الذي يعلم أنه عاجلا او اجلا سيفنى . . . فالموت حادثة مهيبة ومخيفة ، وهكذا فإن سارتر لم يبدأ بانكار الله فقط وانما نفى اي نوع من انواع القيم لدى الإنسان أله الفلسفة الانسية ، الذي وصل في النهاية الى الاضطراب والحيرة والخوف من العدم ، لأن المصير المحتوم لتفكير يجعل الإنسان الفاني محور جميع الامور وحتى موضوع العبادة ، لا يصل اخيرا الا الى نهاية لا جدوى من ورائها ، وكذلك الى خوف من العدم ، وحرمان الإنسان امكانية اي نوع من انواع السعادة في هذا العالم السعادة التي كانت مطلب الانسيين الاساسي في عصر النهضة ، هذه السعادة الارضية المنفصلة عن المتعالي ظل المفكرون الغربيون يسعون وراءها منذ حوالي ستمئة عام ، **(مريم صانع بور ، (مباني علم المعرفة في الفلسفة الانسية) مجلة المنهاج العدد 26 السنة السابعة 1423هـ/2002 ، ص9-ص28)**

.

قال تعالى : (. . من قتل نفسا بغير نفس او فساد في الارض فكأنما قتل الناس جميعا ، ومن احياها فكأنما أحيا الناس جميعا . .) المائدة **32** ، تحدد الصورة التي يرسمها مجتمع منظم عن الإنسان بالنسبة الى حقيقته الاساسية ووصفه ودوره في الجماعة عملية تقدير القيم في حضارة من الحضارات فكل حكم يهدف الى المقارنة بين الانظمة ثقافيا كان او فلسفيا ، يرجع دائما في التحليل الاخير الى المفهوم السائد في زمرة من الزمر عن الادمي ، وحين يتصدى المرء لدراسة وضع الإنسان ومستقبله ، تبرز أمامه ثلاثة مناح استثنائية ، وبالفعل يمكنه من ناحية أن يتدبر دراسة الكائن البشري في حقيقته الجوهرية البحت ، وهذا دور الفيلسوف ، وفي وسعه من جهة ثانية أن يركز انتباهه على المبادئ الايديولوجية او الروحية التي ينبغي ان

يطابق الإنسان بينها وبين سلوكه ، والتي تسهم في صوغ شخصيته ، وهذه مهمة علماء الاخلاق والاجتماع ، ومن الممكن أخيرا استنباط مفهوم للانسان في ضوء المؤسسات الاخلاقية والقانونية القائمة من خلال تجربة تاريخية واجتماعية ، والمتقيد بها لأنها تحمي الفرد والمجتمع عن طريق تحديد الحقوق والواجبات المتبادلة وهذه الدراسة من اختصاص الحقوقي كما هي من اختصاص المؤرخ ، وينظر من خلال هذه الرؤية الى الإنسان على المستوى الفردي اولا ثم على المستوى الجماعي في قت لاحق لأن المقصود منها تنظيم المجتمع لا احكام العلاقات الفردية وتنسيقها ، وستحدد قيمة الإنسان الداخلية عن طريق صلته بالمطلق ، وبالنسبة الى مستقبله المباشر او الابدي ، تبعا لنمط التفكير الاسلامي المتركز في الله والكتاب المنزل ، فالرؤية الاسلامية تشمل الوضع البشري بكليته ، ويتجلى التنزيل كيانا تاما شاملا ، وهو غني بالتفاصيل غني يتعرض معه البحث الشديد التنويع والتلوين لإثارة البلبلة وبالمقابل فان عرضا مبسطا جدا عنه قد يعطي فكرة مشوهة عن مفاهيمه الجوهرية ، إن كل (ايديولوجية) تحدد منذ البداية ، بشكل ضمني أو صريح ، طبيعة الفرد والمكانة المسندة اليه في الجماعة تبعا للهدف الاجتماعي المراد بلوغه ، والله في دين أخروي كالاسلام هو المرجع الاول والوحيد لأنه مبدأ قدر البشر ومنتهاه في وقت معا ، ومعرفة التصور الذي استنبطه الفكر الاسلامي من ذلك ، أي (الصورة) التي تسمح بادراك جوهر الإنسان بالاستنتاج أو المطابقة هامة إذن ، ان القران لم ينزل لشرح ماهية الآدمي ، وانما لتعريف الله الى الناس واذا كان يقدم شريعة شاملة تجمع بقوة بين الروحي والزمني ، فإنه يمثل نظام عمل يحدد الفضائل الاخلاقية ، بيد أنه لا يمثل مجموعة من النماذج عن العناصر الخاصة بطبيعة الإنسان الداخلية ، والاسلام دين الايمان والتبصر ، وتنجم قوة الاقناع في تعاليمه عن أنه يعرض حقيقة المطلق ويظهر الوحدانية المتناغمة للخليقة الناتجة عنه ، وهكذا يصبح الله مطلقا وكلي القدرة ، لأنه يمثل المشيئة الاولى والقوة إنه في ذروة التجريد وليس كمثله شيء ، ولا يعني هذا المفهوم للمفارقة الالهية اللامتناهية الذي غالبا ما يتردد والذي يكتنف الاحساس به الحياة الاسلامية ، عدم القابلية للأتصال او البلوغ ، إن علماء الدين المسلمين متفقون بالتأكيد في هذا الصدد على أن الله غير مشروط وإنه لا يدرك جوهره ، إلا أن ما لا يدرك بالعقل وحده يفهم عن طريق التنزيل وقد اتصل الله بالانسان عن طريق اظهار القرآن والرسالات السابقة ، أي أن الواجب الوجود قد ترك النسبي يدركه بفضل تدخل إلهي خفي في مصير البشر ، ولسوف يكون (مفهوم) الله ، وبالتالي تصور الإنسان ، مختلفين اختلافا جوهريا في الاسلام عما هما لدى المسيحي الذي في مكانته ، بوصفه (ابن الله) بالتعميد ، أن يحاول الاشتراك في الحياة الالهية ذاتها ، عن طريق الوجود الجديد الذي ينميه في نفسه ، اما بالنسبة الى المسلم فأنه لا يجرؤ على مواجهة أي نوع من الاشتراك في الحياة الالهية ، بالتماثل مع الله نفسه ، أما بالنسبة الى المسلم فلا شيء من ذلك ، ومع هذا فان له هو ايضا تجربة مع الخالق ، لكنها من طبيعة واقعين مختلفين : تلاوة القرآن والتفكر فيه وقد يكون أصطلاح (الصفات) الالهية هاما ، اذا

نحن أثبتنا كيف حاول المؤمنون ادراك (مفهوم) معين لله ، ومع ذلك اهتم علم التفسير الاسلامي على الدوام بتجنب الالحاح على مزيد من التفكر ، خوفا من افساد مفهوم وحدانية الله ومفارقته ، والافضاء الى شكل ممكن من التشبيه او الاشتراك ، ولا يعتقد المسلمون أن في مقدورهم معرفة الله بشكل كامل ، فقد أوصاهم نبيهم بألا يفكروا في ذات الله ، وإنما بأن يتأملوا في صفاته البالغ عددها تسعا وتسعين وتعرف بـ(اسماء الله الحسنى) وتنسب هذه الاسماء الى الله جميع الصفات بدرجة لا نهائية ولا يمكن بلوغها ، مما ينتج عنه أن لا مثيل لله لا في ذاته ولا في كماله ، ومع ذلك فان مفارقة الله لا تستبعد ، في المفهوم الاسلامي ، رحمته بالناس وعنايته بهم ، ولطف الله بعباده يجعله (قريبا) منهم ، ويشير القرآن الى اشارات كثيرة ويعلم انه (يَسْأَلُهُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ) ، ورب الاسلام الواحد في جوهره وصفاته وأفعاله رب قدير ، رب العالمين ومالك يوم الدين ، وسيدخل في رحمته من لم يرفعوا في وجه رسوله أصوات الهزء والاحتقار ، بل عرفوا كيف يرتفعون بمشاعرهم من غرور الجاه المبني على متاع الدنيا الى الخضوع للخالق ، ويتجلى الوحي الالهي في أوائل السور القرآنية في تصوير الحياة الاخرة ، فويل لمن لم ينتهوا ولا أطاعوا الله ، إن في انتظارهم لعقابا رهيبا اليما ، وويل للذين استهزأوا وكفروا بما جاءتهم به رسلهم ، فالله يهلكهم ، وهو السميع العليم ، فاطر السماء والارض ، وواهب الحياة والموت انه رب العرش ، حكمته كاملة ، ومشيئته لا تحد ، وقدرته لا تقاوم ، وهي صفات تكشف عنها أعماله نفسها ، وبينما يحتاج اليه كل شيء ، فإنه غني عن كل ما ليس ذاته ، وليس كمثله من المخلوقات شيء ، والصلة الوحيدة بينه وبينها هي انه خالقها ، فهي ملكه وإليه مآبها ، إلا أن هذا الاله القدير عادل ، إنه يعلم حتى مثقال الذرة من الخير يعمله المؤمن ، ولا يرضى بأن يضيع عليه أجره ، ولا يمكن أن يسيء الى انسان ، حتى وإن كانت الاساءة بحجم خيط من ليف ، ومع ذلك فأن رحمة الله التي لا حدود لها لا يمكن أن تدرك إلا إذا قرنت الى قدرته الكلية ، وهذا يمثل مفهوما أساسيا وخاصا جدا بالاسلام وهكذا يظهر أول ملمح من ملامح صورة الإنسان حسب المفهوم الاسلامي: ان الطبيعة الانسانية لا تكتسب أية قيمة جوهرية إلا من رحمة الله الواسعه لأنه خلق الإنسان ضعيفا ، والسؤال الذي يطرح هو : هل يتمتع الإنسان بحرية التصرف ازاء قدرة الله الكلية ؟ إن مشكلة القضاء والقدر الملازمة لمنطق الاديان الموحدة ليست وقفا على الاسلام ، ولن يكون الاحصاء بالنصوص القرآنية التي تشدد على مسؤولية الإنسان الكاملة وحريته ، أو التي تؤكد ، على العكس من ذلك ، حتمية قدرة الإنسان في الحياة الدنيا والاخرة ، اي معنى خاص ، كما أن حكما مبنيا على ملاحظة سطحية لحياة المسلمين المعاصرين اليومية قد يؤدي الى استنتاجات مغلوطة ، ومفهوم القضاء والقدر الذي يبدو للوهلة الاولى غير معقول ، يؤلف في المنظور الديني أساس التقوى الجوهري ، وعليه ، فانه ربما ترسخ في الاسلام بشيء خاص من الحدة وعلى الرغم من وصية شفوية للنبي واردة في كتب السنة ، فقد نوقشت فكرة القضاء والقدر بشكل واسع خلال العصور الاولى للأمبراطورية

الاسلامية ، ولم تكن الاعتبارات ذات المقاصد السياسية لتغيب دائما عن تلك المناقشات ولا يستبعد أن يكون بعض الخلفاء قد حاولوا أقصاء الفلاسفة العقلانيين ، بل ازالتهم من الوجود ، وهدفهم الوحيد من ذلك ترسيخ نفوذهم الاستبدادي ، ويستدعي بسط مختلف الحجج الدينية المستخدمة لمصلحة مفهوم من المفاهيم أو ضده دراسة (علوم الدين) برمتها ، وبالتالي الحياة الفكرية الاسلامية بأسرها ، وفي وسع بعض الظروف التاريخية أن توضح إلى حد ما السبب في أن المجتمع الاسلامي يبدو احيانا مسحوقا تحت وطأة القدرة الالهية الكلية ، والطريقة التي ترسخت بها فكرة (القدرية الاسلامية) في الوجدان الغربي الذي يخيل أنه نسي منجزات الاسلام الثقافية والمادية الضخمة التي يتحدث عنها التاريخ وعلى المسلم في نظر أصحاب صحة العقيدة الاسلامية الحاليين أن يؤمن ويبشر بأن الله قرر كل الامور ، فلا يمكن ان يحدث على هذه الارض أمر لم يكن مكتوبا في اللوح المحفوظ ، فالله يأمر الناس بالايمان والطاعة والاعمال الحسنة ، وهو الذي قرر كذلك الشر والمعصية والجحود إلا أن قراره في هذه الامور ليس صادرا عن رغبته فيها ولا عن ارشاده الى النجاة والخلاص منها ، وانما على سبيل البلاء والامتحان ، ومن يزعم ان الله لا يستنكر الشر والجحود كافر لا محالة ، والواقع أن الزعم بأن الله - الله الذي لا يحتاط لشيء ابدا بل يرى كل شيء بنظرة واحدة من منظور الابدية – لا يعرف كل شيء مسبقا ولا يعلم تسلسل احداث الوجود بحذافيرها ، يؤول الى انكار علمه الكلي ، وبالتالي الى رفض ألوهته وبالمقابل ، فان النظرة الى يوم الحساب الذي لا يفتأ القرآن يذكره تستتبع حتما فكرة مسؤولية الإنسان الذي ينبغي أن يكون قادرا على الاختيار بين الخير والشر كما تنص آيات قرآنية كثيرة فهو حر مخير إذن وانكار هذه الحرية معناه ضمنا ان يكون الله ظالما ، وانه يعاقب أو يكافئ الإنسان على اساس الاعمال التي لم يكن بالخيار في اتيانها ، والتي لا يمكن أن يكون بالتالي مسؤولا عنها ، والامر بخلاف ذلك ، لأن العدل احدى صفات الله الاساسية ولو أراد الله فرض رغبته فيما يتعلق بسلوك الإنسان ، لما ترك شخصا يضل ، واذا كانت وحدانية الله تستتبع وجود نظام طبيعي أسمى ، فان فكرة القضاء والقدر لا بد ان تفرض نفسها على العقل ، والله يهدي الإنسان السبيل معتمدا على حسه وعقله ، فيجعله مسؤولا عن مصيره ، وتمتثل حرية الإنسان في اختياره الفطن ان يحترم الشريعة المنزلة ، وان يقر بالاحكام الالهية ، فليست القضية قضية جبرية ميكانيكية بل قضية اختيار واع ، وتستتبع المسؤولية الشخصية المنصوص عليها يوم القيامة أن الإنسان قد وهب ملكة التمييزعند الاختيار كما وهب الحرية وفي هذا عزته ورفعته ، وهكذا فان فكرة القضاء والقدر المنتقدة بشدة في الاسلام لا تتعارض وفكرة حرية الإنسان ، الله وحده هوالحرية المطلقة ، ولكن حرية الإنسان بالرغم من نسبتيها . . . ليست شيئا اخر غير الحرية ، كما ان بصيص النور لا يعدو ان يكون نورا ، ولما كان الإنسان لا يعلم شيئا عن الحياة الاخرى المدخرة له ، فان أعماله تعتمد على قرار من ارادته وفطنته ، فهو على هذا حر في اختياره ومسؤول عنه ، ومثل هذا الاختيار يتعارض بعنف مع الجبرية الميكانيكية

القائمة في العالم المادي ، إن جهل الفرد بمصيره وقدره ينبغي أن يشحذ ارادته ، فما كان ليبذل أي جهد للتقدم ، لو كان يعلم سلفا أنه مكتوب له السلامة أو الهلاك ، ولا يمكن أن يعني الاعتقاد بالقضاء والقدر خضوعا أو تنازلا ، وإنما يمثل ، على العكس من ذلك ، توكيدا للانسان المحرر من الجزع حين يكون قد رضي نهائيا بالنظام الابدي ورضي وقبل بتبعيته الكاملة ، وحين يفهم الاعتقاد بالقضاء والقدر من هذه الزاوية لا يعود قدرية تشل كل جهد نابع من الارادة ، انه يزود الإنسان بقوة جديدة بتوتر جديد في ارادته ويجعل مصاعب هذا العالم تبدو تافهة أمام ناظريه ، ويزوده بالشجاعة على رجاء المستحيل وركوب مراكبه ، ويمزج الاسلام بين اثبات مشيئة الله المهيمنة على الكون ، والاعتراف بالمسؤولية الانسانية المبنية على العقل والحرية ، وفي الامكان أن تترك خلاصة هذا إلى الحكمة الشعبية القائلة : لقد جمع بين معنيي القدر والمبادرة فهما –كما يقال- جيبا خُرج يتدليان على جانبي دابة ، فاذا كان في احد الجيبين اكثر مما في الاخر انزلق الخروج ووقع الحمل ارضا ، واذا بقي على ظهر الدابة ولم يقع اشتد بالدابة التعب واصبحت الرحلة شاقة ، اما اذا كان الوزنان في الجيبين متعادلين ، فان الرحلة تتم برخاء ويكمل النجاح وتدرك الغاية في يد إله قدير مستبد فحريته في اختيار أعماله والمسؤولية التي تستتبعها تكسبانه شرفة الارفع وتبنيان حياته المعنوية ، وهكذا تنشأ عظمة الإنسان من أنه اختار الطاعة بملء حريته ، ولما كان الإنسان يتصل بربه مباشرة دون وسيط ولا شفيع ، وبلا كنيسة ولا توسل بالقديسين ، فان مسؤوليته فردية شخصية بشكل دقيق ، والاسلام بوصفه دين توحيد يضفي على الإنسان بعداً كونياً مضاعفاً ، اذ يشركه في النظام الخلقي الالهي من جهة ، ويعده من جهة ثانية بالخلود ، ولم يطرق موضوع في القرآن فوق ما طرق موضوع الإنسان ، ووجود روح غير مادية ولا خاضعة للموت ومنذورة للسعادة امر جوهري بكل ما في الكلمة من معنى ، فالحق ان الروح بمثابة جوهر الإنسان من خلال النظرة الى مصيرها في الحياة الآخرة ، ويجب النظر اليها على انها حقيقة ثابتة لا يدرك كنهها ولا يمكن تفسيرها ولم تهتم علوم الدين الاسلامية كثيرا بالمجردات النظرية مفضلة مناقشة طبيعة الإنسان النفسانية ، مستخدمة لغة الكتاب المنزل فقد خلق الإنسان ضعيفا و(في احسن تقويم) في آن معاً ليتخذ مكانه ويؤدي رسالته في النظام الكوني ، وهناك اشارات واستنتاجات من قصة خلق آدم ابي البشر تسمح بفهم طبيعته فهما أفضل ، لقد خلق الله الإنسان من طين وسواه ونفخ فيه من روحه ، ومن خلال هذه الصورة التمثيلية يمكن وعي فكرة استقلال الشخصية الانسانية المقسمة بين طبيعتها الروحانية المتسامية الصابية الى الكمال وطبيعتها المادية المتناهية في الضعف المستسلمة للاغراء ولقد (كرم الله بني ادم) وأعطاهم علما فوق علم الملائكة ، لكنه خلقهم من طين مما يشكل واقيا لهم من عظمة كاذبة أو كبرياء متطرفة ، وخطيئة المعصية التي ارتكبها آدم واردة في القرآن ، إلا أن وصفها وتفسير وقائعها يختلفان شديدا (عنهما في الديانتين اليهودية والمسيحية) فقد عوقب آدم وحواء لمعصيتهما امراً صارماً ، لا لأنهما حاولا يتذوقا من ثمار شجرة المعرفة ، فالله لا يقف على الاطلاق في

وجه رغبة الإنسان في التعلم ، بل يشجع على العكس هذه الرغبة ، ولقد طردا من الجنة ودخلا عالما متصفا بالعداوة ، وغفر الله لهما ووعدهم بشريعة تنقذهما إذا هما اتبعاها ، وعلى هذا يرفض الاسلام بشدة فكرة (سقوط الإنسان) فكرة الخطيئة الاصلية التي ورثت عواقبها البشرية جمعاء ويستتبع هذا الخلاف تضادا أساسيا مع اليهودية ومع المسيحية بخاصة ، فيما يتعلق بمفهوم الإنسان وقواعد حياته الخلقية ، فالاسلام ينظر الى الإنسان لا على انه ضعيف محتاج الى معجزة تنقذه ، بل على انه مخلوق . . . مزود بعقل قادر على استيعاب الواجب الوجود ، وبإرادة قادرة على جعله يختار أفعاله ، وهكذا فان الإنسان مسؤول عن مصيره الشامل ، على صعيد شخصي بحت ، تبعا لموقفه من الشريعة الالهية ، ويتضح بالتالي – وهذا معقول في النطاق المنطقي لبناء النهج الاسلامي – ان بالامكان مواجهة مفهوم الطبيعة البشرية على الصعيد التشريعي ، أكثر من مواجهته على الصعيد الفلسفي ، ويكتفي الاسلام المتوارث بما جاء في القرآن حول معرفة الطبيعة البشرية ، وتتخذ أسس التفكر السياسي والاجتماعي طابعا محسوسا دون الرجوع بالضرورة الى جوهر الإنسان الباطني ، ويبدو الإنسان في الاسلام كما في الديانات التوحيدية الثلاث وكأنه مخلوق الله المميز الذي جعله خليفة على الارض ، ووهبه قوة وقدرات خاصة ، وهو في وضعه الاصلي والاسمى ، بحسب القران ، ومن الآيات على قدرة الله ورحمته ، فقد بيّن النبي أن الله كان كنزاً خبيئاً فأراد ان يكتشف ولذا خلق الإنسان فأدركه الإنسان ولطالما بسط المتصوفة المسلمون هذه الفكرة التي لم يحدث أن عارضها المتمسكون بصحة العقيدة وأستقامة الرأي وعليه ، فان الإنسان الكامل هو العالم الاصغر الذي يعكس كمال العالم الاكبر ، ويستحق بذلك أن يكون خليفة الله على الارض ، ووجود الإنسان بوصفه آية ودليلا على وجود الله ، يضفي عليه مرتبته السامية ككائن ، وهنا يقع المرء على المنهج الخاص بالعقيدة الاسلامية التي لا يستطيع الإنسان بموجبها ، خلافا للمفهوم المسيحي ، ان يصبو للاتحاد بواجب الوجود عن طريق المحبة والتضحية ، بل يبقى علامة بعيدة ، أو رمزا مرئيا لما لا يدرك ، وهكذا تختصر الشخصية البشرية الى شهادة فردية للمؤمن توحد الشخصية عن طريق الاستبطان بالعبادة مع صورة رب ابراهيم الواحد الذي يعترف به ذلك المؤمن ويعبده باقامة الشعائر ، ومن خلال جميع أعماله اليومية ، والتنزيل القرآني مقدر لاصلاح البشر على أساس الإنسان الافضل فليس من شأن المعرفة التي يقدمها عن الله القدير ، والشريعة التي يفرضها ، والوعيد بالعقاب الذي ينص عليه ، الا انها تزيد من رفعة المؤمن ، وخوف الله يختلف في الواقع اختلافا شديدا عن الجزع والغم ، إنه يوضح ويجلو نبل المسؤولية الملقاة على عاتق الإنسان وحتى فضاعة الجحيم ينبغي أن ترتبط في نظام الافكار هذا بعظمة الإنسان المسؤول المزود بالبصيرة ، فالاسلام يحاول إذن أن يمزج المفهومين اللذين كونا مادة نقاش محتدم بين الفلاسفة ، أي معنى شرف الإنسان الاسمى وطبيعته الضعيفة ضعفا جوهريا ، ويكتسب الإنسان شرفه بقبوله مختارا أن يخضع لأحكام الشريعة المنزلة ، ويمثل الذنب عدم تقدير من المرء لذاته ، أي عدم

احترام منه لقيمة الشخصية الانسانية ، ويتمتع الإنسان بشرف رفيع ، لأن الله خلقه ليكون غاية بذاته ، حين حدد له مصيرا أبديا وتوعده بيوم الحساب ، وعلى هذا فإن المفهوم الاسلامي يلتقي ومفهوم الديانات الاخروية الاخرى ، إلا أن التعبير عن المفهوم يختلف ، لأن للأنسان المسلم منزلة خاصة في نطاق علاقاته بالله ، ويكفي لهذا أن يشار إلى أن كرامة الإنسان وأحترام الاخرين محددان تحديدا دقيقا ومشجع عليهما بقوة في تعاليم الاسلام ، ويتجليان في ذلك الامر المدهش الصادر عن الله الى الملائكة بالسجود لآدم الذي شرفه الله بتعليمه أسماء الاشياء ، فمجد بذلك العلم وأضفى على الإنسان العزة والرفعة بفضل العقل ، واذ أبى ابليس أن ينصاع للامر فقد طرد من الجنة ، وأصبح الشيطان الذي يتجسد فيه الشر ولقد اخرج ابليس من رحمة الله بسبب عصيانه ورفضه الاعتراف بشرف الإنسان الاسمى ، وغدا خارجا على ارادة الله وعدوا للبشر ، وبعد فان هذه الصورة الرمزية بليغة لأنه يفهم منها ظاهرا أن عدم احترام الإنسان هو الشر بالذات ، ومفهوم الإنسان في الاسلام مثالي ومرتكز الى رسالة ، وذو هدف محدد ، ومن هذا المنظور يغدو أفضل فهم للقرآن الكريم : (مَنْ قَتَلَ نَفْساً بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعاً وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعاً) ، الذي يزداد ابلاغية نظرا لالحاح القران بلا انقطاع على الطابع الفردي للمسؤولية الانسانية ، واتخاذ التشريع الاسلامي من شخصنة القانون معيارا اساسيا ، (انسانية الاسلام ، مارسيل بوازار ، ترجمة: عفيف دمشقية ، ص**83**-ص**98**) .

والمتدينون المؤمنون بوجود الله والمرتفعون بقيمة الإنسان ومكانته في الكون ، حريون أن يكونوا في فلسفتهم من المثاليين ، لأنهم لا يريدون للعالم أن يكون كتلة من مادة بغير روح الهي أعلى يحيط بكل شيء علما ، أي يجعل كل شيء فكرة معلومة ، ولا يريدون للإنسان أن يكون جسما كسائر الاجسام بغير عقل يدرك به نفسه ويدرك به الاشياء من حوله ، ولذلك ترى الفلسفة المثالية أكثر شيوعا وأقرب الى القلوب من الفلسفة المادية العلمية او اقل انه كلما غمرت الإنسان موجة علمية تهتم بالمادة وظواهرها ، كان الارجح أن يتلوها رد فعل من فلسفة مثالية تؤكد الروح – او العقل – وأصالته في الكون عامة وفي الإنسان خاصة ، هكذا حدث في النصف من القرن التاسع عشر ، فبعد التطرف ابان القرن السابق له في التمسك بالعلوم الطبيعية وما يتفرع عنها وفي الفلسفة التجريبية التي ترد علم الإنسان كله اصول حسية جاءت من هذه الحاسة او تلك ، قامت موجة مثالية تعلي من شأن الروح الالهي والروح الانساني معا ، ثم لم يكد ينتصف القرن التاسع عشر حتى اخذت النزعة العلمية تظهر من جديد متمثلة في نظرية التطور التي تفسر الكون – لا بأنه من صنع خالق خلقه دفعة واحدة ، بل تفسره بتطور ينمو به على مر الزمن وتفسر الإنسان – لا بأنه كائن ذو مكانة فريدة في الكون اذا ما قيس الى سائر الكائنات بل تفسره بأنه حلقة من حلقات التطور لا يختلف عن سائر الحلقات الا في ترتيب ظهوره ، فكان حتما أن تنهض الفلسفة المثالية مرة أخرى لتعود إلى توكيد الوحي الالهي والروح الانساني معا كما فعلت أول مرة ، لكنها في المرة الاولى قد تعهدها هواة من

الشعراء ، وفي المرة الثانية تولاها محترفون من الفلاسفة ، (حياة الفكر في العالم الجديد ، زكي نجيب محمود ، ص**83**- ص**84**) .

يعد عصر النهضة (Renaissance) عصر ولادة الانسانوية الجديدة في الثقافة الغربية ، بل تعد النهضة نفسها ظاهرة انسانوية بشكل او بآخر ، و النهضة من ناحية تاريخية هي مرحلة من تاريخ الغرب تشمل ثناياها القرون الثلاثة : الرابع عشر ،و الخامس عشر ، و السادس عشر ، و قد شهدت هذه القرون ميلاً جارفاً نحو التجديد في الفكر والثقافة والفن ، والنموذج الذي سعى عصر النهضة لاحداثه ، هو النموذج اليوناني في العصر اليوناني القديم ، و لم يكن النظر الى الماضي في هذه المرحلة الا منطلقا لتجديد الحاضر في ضوء الفكر الذي كان سائداً في عصر اليونان و الرومان ؛ الا ان هذه النظرة لم تكن خالية من التعصب و العنصرية حيث ينقل (بترارك) مثلاً ، قوله : اليس التاريخ هو البحث في التاريخ الروماني ؟ ، و قد انسحبت هذه الرؤية الى الفن والادب و تحول شعراء اليونان و الرومان الى المع الاسماء في عصر النهضة و راجت مؤلفاتهم و تحول الى مصدر الهام لشعر عصر النهضة و ادبه ، و من الاسماء التي لمعت في فضاء عصر النهضة الادبي ، هومير ، و برجيل ، و هوراس ، و سينكا ، و اوفيد ، وغيرهم فترجمت نصوصهم الشعرية و المسرحية الى اكثر اللغات الاوروبية ، و لما كانت هذه العودة هي عودة الى ما قبل المسيحية فقد اثارت جدلا فلسفيا و دينيا ، بين دعاة هذه العودة و بين الكنيسة و اهلها ، و قد سعى بعض النهضويين الى البحث عن معادلات للمسيحية للفكر الكلاسيكي و من هؤلاء سالوتي ، و كالديرا ، و لاندينو ، ثم تطور هذا التوجه الى ان اقتنع بعضهم بان في تعاليم اليونان و الرومان ما يفوق او على الاقل يوازي المسيحية و تعاليمها ، و قد كان يسعى عدد كبير من انسانوي عصر النهضة الى التوسع في تأسيس امبراطورية و لم يكن هدفهم التنوير الفكري و لا النهوض بالانسان ، و من هنا يعلن احدهم و هو برنارد جوستنيان ، الذي كان من الاقطاعيين العاملين في القطاع الحكومي ، ان الادب و الثقافة كانا دوما اثرا من اثار الامبراطوريات العظيمة ، وعلينا ان نؤسس لمثل هذه الامبراطورية ليتبعها نهوض فكري و ثقافي ، و على اي حال تعد محاولة اثبات التفوق الثقافي و الدفاع عن الثقافة الغربية و دعوى مركزيتها هما غالباً لاكثر الانسانويين في عصر النهضة ، يبدأ عصر ما بعد النهضة ، و بتعبير اخر عصر الحداثة مع بدايات القرن السابع عشر ، يستمر و يصل الى خواتيمه مع افتتاح ما يعرف بمرحلة ما بعد الحداثة مطلع النصف الثاني من القرن العشرين ، و سوف نحاول جلاء مراحل تطور مفهوم الانسانوية في مرحلة الحداثة بشئ من الاختصار ، و تتجلى انسانوية الحداثة في الفكر الفلسفي ، و ابرز مظاهر الانسانوية الفلسفية يظهر في نظرية المعرفة ، و في هذا المجال يصعب التمييز بين المذهب العقلاني (ديكارت و ليبنتز) ، والمذهب التجريبي (بيكون و جون لوك) ، و ذلك بالنظر لتاكيد الطرفين على استقلال المعرفة البشرية و استغنائها عن اي معرفة ميتافيزيقية ، ووفق هذه الرؤية يستطيع الانسان فهم العالم و الذات ، و تكوين رؤية كونية على اساس هذا الفهم دون الحاجة الى

الرجوع الى مصدر غير انساني ، و ينقل عن ديكارت في هذا المجال قوله : اعطوني البعد و الحركة لاصنع لكم العالم ، الا ان ديكارت الكاثوليكي بقي وفيا لايمانه ، على الرغم من تعلقه القلبي بالمعرفة العلمية ، و يقوم بناء المعرفة الميتافيزيقية الديكارتية على اركان هي : الذهن او العقل الانساني ، ميكانيكا العالم و حركة الاجسام ، و الضمان الالهي للوجود الطبيعي ، و قدرة العقل الانساني على الوصول الى المعرفة العلمية الصحيحة بالطبيعة ، و يبدو ان ديكارت يحفظ لله سبحانه و تعالى مكانة مرموقة بوصفه خالقا للعالم ، و لكنه من جهة اخرى يراهن على الوجود الالهي بوصفه وسيلة لتحقيق امر على درجة عالية من الاهمية في النظام الفلسفي الذي شيده ديكارت ، و هذا الامر هو خلق القدرات العقلية للانسان ما يسمح لهذا الكائن بفهم العالم معتمدا على قدراته الخاصة ، و من هنا نجد ان باسكال يأخذ على ديكارت إعلاءه للعقل على حساب الله ، فيقول : لا استطيع مسامحة ديكارت ، او التغاضي عنه ، فان فلسفته لا تعطي مكانة مهمة لله ، و كان الله عند ديكارت خلق العالم و تركه و فوض امره الى نفسه ، بدأ مفهوم العلة الغائية ، و تعليل موجدات العالم بالغايات يفقد بريقه في اللاهوت المسيحي في القرن السابع عشر ، وبدل البحث عن العلل الغائية و تعريف الله بانه الخير الاعلى الذي يرجع كل شيء اليه ، تحول هذا اللاهوت الى البحث عن العلة الاولى التي تقع على رأس العلل الفاعلية ، وصارت تبدو الطبيعة بعد خلقها وايجادها موجوداً مستقلاً مستغنياً بذاته ، بينما كان الاعتقاد بالصلة بين الله والعالم ، والتدخل الالهي المباشر في مجريات الاحداث الكونية في القرون الوسطى و عصر الاصلاح الديني اكثر وضوحاً ، وكان فلاسفة العصور الوسطى و علماء اللاهوت فيه يعتقدون ان العلل الطبيعية لا تكون كذلك الا بالتأييد الالهي ، و لسنا نريد القول ان هذا الامر صار مستنكراً و مرفوضاً في القرن السابع عشر ، بل ندعي انه تعرض للاغفال و التجاهل ، و ادى الاهتمام العلمي و الفلسفي بالبحث عن العلل الطبيعية الى الحد من دور الله الى حدود وصفه بالعلة الاولى فحسب ، وقد ادى التفسير الميكانيكي للعالم وللظواهر الطبيعية الى اثر سلبي اخر ، هو فقدان العالم بعده الاخلاقي ، و خضوع ظواهره للقيم و القوانين الاخلاقية ، وغدت الطبيعة مجموعة القوانين والظواهر التي ترتبط بشكل آلي صرف ، و هذه احد وجوه النزعة الانسانية في الفكر الفلسفي و العلمي لعصر الحداثة ، يقول ايان باربور في هذا السياق : لقد غادر اسبينوزا المفهوم التقليدي لله ، واعتبر بان لاغرض و لا غاية و لا هدف للوجود ، على الرغم من خضوع كل ظواهره لقانون العلة و المعلول الواقعي الذي لا يقبل التخلف و الاختلاف ، و العالم عنده نظام آلي و رياضي ليس فيه اي اثر للانسانية او الاخلاق ، و على حد اعتقاده بل قوله ، ان غاية الحكمة و منتهاها هو الانحناء اجلالا لعظمة العالم و قوته ، و على الانسان ان يفهم باعلى درجة من الحياد و التسليم القوانين المطلقة الحاكمة عليه و على الكون ، و لا يكتفي بالفهم بل لابد من الخضوع و التسليم لها ايضاً ، و تطورت هذه الاراء الى الشك نتيجة ذلك حول الكثير من اصول الايمان ، و تفاوتت البلاد الاوربية على هذا الصعيد حدة و

اعتدالا فعرف البريطانيون باعتدالهم على هذا الصعيد ، بينما اخذ الفرنسيون جانب التطرف و الحدة في دفاعهم عن المذهب الربوبي ، و ما لبث ان تطور الشك الى يقين بالاتجاه المعاكس للدين وانتشر الالحاد في اوساط عدد من الفلاسفة و العلماء الاوروبيين ، ومن العلامات الفارقة لانسانوية القرن الثامن عشر (عصر الانوار) الثقة المفرطة في امكانات العقل الانساني ، و قدرة العلم التجريبي على ايصال الانسان الى السعادة و الفلاح ، و لم يكن اي منهم يتخيل وجود حد للتقدم العلمي و المعرفي الذي يمكن ان يصل الانسان اليه ، و قد كان الاعتقاد السائد ان التطور العلمي سوف يرتقي بالانسان الى مراتب الفضيلة و السعادة ليصنع بذلك جنته الارضية و يدخلها في هذه الدنيا ، و يمكن اختصار حاصل النظريات الفلسفية حول التاريخ و الانسان بالايمان بقدرة هذا الاخير على الوصول الى الفلاح و الرقي مكتفيا بجهوده دون الحاجة الى الاستعانة بغيره من الموجودات ، و لابد من الالتفات الى ان هذه الافكار على الرغم من عدم انسجامنا مع مضامين عدد منها الا ان فيها جهات حسن لا ينبغ ان تنكر عليها ، فيما اذا قورنت بالنظرة السائدة في اللاهوت المسيحي ، في ذلك العصر ، الذي كان يرى الانسان موجودا خطّاء بالفطرة و اثماً باصل التكوين ، و من هنا دعا عدد من فلاسفة ذلك عصر الى تبديل البيئة التي يحيى فيها الانسان لو اردنا اصلاح المجتمع ، فالفساد ليس جزأً من الفطرة الانسانية بقدر ما هو استجابة للبيئة المعيشة ، وعندما يتبدل الجهل بالعلم سوف يتغير الانسان بشكل تلقائي ، و ما دمنا اتينا على ذكر النظرة الى الانسان ، فاننا نؤكد ان الانسان ليس اثما بالفطرة و لا يحمل اثقال الخطيئة لا الاولى ولا الاخيرة ، و لا شك ان الجهل هو احد اسباب الشقاء و التعاسة الانسانية ، الا ان الاعتقاد بوصول الانسان الى السعادة بمجرد نشر العلم فهو كلام متطرف و امل كاذب لا يستند الى نظرة واقعية ، و من النقاط الايجابية التي تسجل للقرن الثامن عشر و للانسانوية فيه ، هي الاهتمام و الاصرار على الحقوق الطبيعية ، و ان فلاسفة عصر التنوير كانوا يحملون تصورا خاصا عن الطبيعة الانسانية هو مفهوم مجرد قابل للانطباق على افراد الانسان جميعا ، و من لوازم هذه النظرة ان للانسان طبيعة مشتركة بين الافراد و يترتب على ذلك ، تمتع الانسان بحقوق لا تقبل الانكار ، ولا يمكن ان تبرر الظروف والاوضاع الانسانية حرمانه منها ، بالتالي اذا حصل و حرم الانسان منها لاي سبب كان فعليه ان يجاهد و يناضل من اجل استعادتها ، و في هذا السياق يكتب جان جاك روسو ، في مطلع كتابه حول العقد الاجتماعي : ان جميع الناس يولدون احرارا ، و لكنهم يقيدون بالسلاسل بعد ذلك وفي ضوء هذا الموقف تتضح المفارقة الظالمة بين مفهوم الانسان المتمتع بالحقوق الطبيعية و بين الانسان الذي يعيش على الارض خارج حدود الذهن ، و من هنا كان لابد من الدعوة الى تحرير الانسان و اعادته الى حالته الطبيعية الاولى و فك كل القيود المدنية والحضارة من يديه و تخليصه من اغلالها ، و من الاركان المهمة للفكر الانسانوي في قرن الانوار الثامن عشر التمجيد المفرط للعقل و الدعوة غير المحدودة الى تحريره و اطلاقه من كل اغلاله ، و يقول كانط في هذا المجال

" لا يوجد شيء ضروري للتنوير مثل الحرية ، و هي اقل الاشياء ضرارا ايضا ، و الحرية هي اعمال العقل في جميع المجالات ، و هذه هي الوسيلة الوحيدة لانطلاق مسيرة التنوير بين الناس ، نعم هذه هي صورة العقل و حدود الايمان به مطلع القرن التاسع عشر ، الا ان بعض قيود العقل و نقاط ضعفه لم تكن خالية على علماء ذلك العصر و فلاسفته ، فقد اشار كانط مثلا الى عدد من الموارد التي لا يقدر العقل على تجاوز حدودها وتخطيها ، لكن ذلك لم يعتبر الانسانوية بمثابة الايديولوجيا الجديدة الظهور ، ومن جهة اخرى فان الرومانسية على حد تعبير شليجل هجمة حادة ومتطرفة على مخيم العقل الانساني بهدف استبداله بالاحاسيس والعواطف للوصول من وراء ذلك كله الى الموضوع الكامل ، ولينتهي الرومانسيون الى مواقف قريبة من مواقف هيغل على صعيد الاهتمام و اعطاء الاولوية للثقافة الانسانية ، ففي هذا العصر ، اي اوائل القرن التاسع عشر ، اثنى عدد من الادباء و الفلاسفة من قبيل غوته و شيلر على الانسانوية ، و اعتبرها كل من نيكلمان و ليسنغ ثمرة من ثمار الفكر اليوناني ، وفي موقف لهردر يرى ان الانسانوية هي في مستوى الحرية من الاهمية على صعيد استخدام العقل و الفكر المتنور ، و من هنا يؤمن هردر بان اهم اركان التنوير و اعظم مسائله هي مسئلة التربية و التعليم ، فهو يرى اننا جميعا نحن البشر نأتي الى الدنيا بشراً و لكن الانسانية ليست ماهية لنا ، بل يتوقف اكتسابنا لماهيتنا الانسانية على التربية و التعليم وعلى الثقافة التي نكتسبها منهما ، و مما يميز هردر عن غيره من معاصيريه هو اختلافه عنهم في الايمان بمحورية اوربا ،و من هنا نجد له موقفا ايجابيا من الانسان الشرقي ، و موقفا متضامنا مع الشرقيين و يرفض اتهام الشرقيين بعدم معرفتهم بمعنى الانسانية بالاستناد الى عدم وجود هذه الكلمة في قاموسهم اللغوي ، وعلى اي حال نخلص من العرض المتقدم كله الى ان الانسان هو محور الاهتمام و مركز الثقل فيه في القرن التاسع عشر كما في القرن الثامن عشر ، وهذا ما يصرح به كاسيرر حيث يرى ان السير من ديكارت و بيكون باتجاه هيجل و كانط يكشف عن تحول في الموضوع المحوري لابحاث هؤلاء جميعا ، بعد ان كان الموضوع هو معرفة الطبيعة تحول الى معرفة الذهن و العقل العارف ، و هذا برأيه ما ادى الى تاسيس صنف جديد في العلوم هي العلوم الانسانية (Studia humanitatis) و الموضع المركزي لهذه العلوم هي فهم النظريات التقليدية في مجال التربية و التعليم ، و يرى عدد من مفكري القرن التاسع عشر ، ان الانسانوية مرادفا للمثالية الفلسفية و الاجتماعية ، كما يكتب ماركس حول الاشتراكية قائلاً : ان الاشتراكية هي تعبير اخر عن الانسانوية ، و يرى ان الاشتراكية هي الحد الاعلى لنصاب الانسانية و هي التي سوف تؤدي الى رفع غربة الانسان عن ذاته ، و يرى كذلك ان نظرية القانون الطبيعي كلمة حق يراد بها باطل ، فهي تخفي وراءها التفاوت الطبقي و التمييز الاقتصادي ، و من هنا ، يسعى لكشف هذه المضامين السيئة التي تشتمل عليها دعاوى ليبرالية ، و راج في النصف الثاني من القرن التاسع عشر مصطلح "دين الانسانية "، (The religion of humanity) ، واول من طرح

هذا المصطلح هو الفيلسوف الفرنسي اوكست كونت ،و يؤكد كاسلافه من الانسانويين على البعد المعرفي في مذهبه و يبشر بقدرة العلم و العقل الانسانيين على اكتشاف العالم و فك جميع الغازه و احاجيه ، الامر الذي تجعله الاديان من خواص الخالق دون غيره ، و اما في اوائل القرن العشرين فقد شكل الانسانويون جبهة واحدة تشترك في الاصول الاعتقادية الاتية :

1- الاعتقاد بعد كون الفساد هو الاصل في الانسان .

2- هدف الحياة هو الحياة نفسها ، و يجب ان يتمتع الانسان بالحياة الدنيا ، دون ان يعيش على امل الحياة الاخرة .

3- لا يمكن للانسان ان يحيى بغير مساعدة العقل و التجربة ، و هذان العنصران قادران على مساعدة الانسان في حياته و تحسين ظروف عيشه .

4- الشرط الاول و الاساس للعيش الهانئ في هذه الدنيا هو تحرير الفكر الانساني من الخرافات و الجهل ، وتحرير جسده من الظلم الذي يمكن ان يلحقه من المجتمع الذي يعيش فيه.

هذه هي اصول العقيدة الانسانوية في القرن العشرين ، وهي العناصر المشتركة بين مختلف الاتجاهات والتيارات المنتمية الى هذا العنوان ، وبالتالي فان افضل موضوعات البحث العلمي للانسان هو الانسان نفسه ، و قد ادت الفواجع و الكوارث التي حصلت في النصف الاول من القرن العشرين ، و بخاصة الحربين العالميتين الاولى و الثانية ، ادت تلك الظروف الى الشك في قدرة الفكر الانسانوي او فقل ايديولوجيا الانسانوية على تحقيق ما يصبو اليه الانسان ، وذلك ان هذه الكوارث لم تكن بعيدة عن التيارات التي بهذه الشعارات التي طالما رفعت في القرون السابقة لهذه المرحلة من تاريخ البشرية ، و هذه الملاحظة هي حاصل تقرير دون عام 1962 ، و نشر للكشف عن مشاكل الانسانوية و نقاط ضعفها ، يقول احد المشتغلين على التقرير و هو كينكزلي مارتين ، و هو واحد من اربعة اكثر منه تشاؤما و هو اكثرهم تفاؤلا ، يقول في تقريره : ان الحربين العالميتين ادتا الى شك جميع الناس في القدرة على التطور و السير الى الامام ، و لم يضرب الشك اركان الحلم بالوصول الى المدينة الفاضلة فحسب ، بل حاصر هذا الشك الرغبة في تحقيق مجتمع اكثر سعادة و منطقية ، و اخر اقل تفاؤلا و ثقة في الانسانوية الموروثة من القرون السالفة وهو رونالد هب برن ، استاذ الفلسفة في جامعة ادينبره ، يدعو الانسانويين بصراحة الى الاستفادة من التجارب الدينية و العرفانية ، و يعتقد بان الدين يمكنه ان يجبر ضعف التيارات الانسانوية ، واخيراً ، يرى محرر التقرير ان بناء الاخلاق الانسانوية على اساس الملاحظات الاجتماعية سوف يؤدي الى العدمية ونسبية الاخلاق ، و فقدان الانسانويين اي معيار مطلق و شامل للقيم الاخلاقية ، و دوران كل شيء حول قطب الحياة الفردية المادية و يختم هذا المحرر مقالته بالقول ان الانسانوية هي الحكم على كل شيء بعدم المعنى (The pointlessness of all) ، و هذه العدمية هي عدمية مطلقة تشمل حياة الانسان ، و اقصى اماني الانسان في هذه الحالة هي ان يعطي لهذا الشيء الذي لا معنى له ، ان يعطيه معنى مؤقتا لاجل محدود (علي رباني

كلبايكاني ، الانسانوية من وجهة نظر اسلامية ، ترجمة محمد حسن زراقط ، مجلة المحجة ،تصدر عن معهد المعارف الحكمية للدراسات الدينية و الفلسفية ، بيروت العدد الثامن عشر ، لسنة 1430هـ ،2009م ص108 – ص 115) .

تعد الانسانوية من العلامات الفارقة التي طبعت رؤية الحداثة الى العالم ، الا ان ذلك لا يعني ان سائر المذاهب تحط من قيمة الانسان ، بل هو كائن محترم في اكثر المذاهب الفكرية والاديان السماوية ، حيث تعطي للانسان مكانة مرموقة بين سائر موجودات العالم ، و من الاديان التي تحترم الانسان نشير الى الاسلام حيث ورد في القرآن الكريم :(هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الأَرْضِ جَمِيعاً) سورة البقرة / اية: 29 ، اضف الى ذلك ان الله لم يعقب بتحسين فعله في مورد من القران كما عقب ووصف نفسه باحسن الخالقين بعد الحديث عن كيفية خلق الانسان و مراحله : (ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَاماً فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْماً ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقاً آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ) سورة المؤمنون / اية : 14 ، و على ضوء ذلك يبدو السؤال عن المراد من محورية الانسان في الحداثة مشروعا و مبررا ، فما المقصود من كون الانسان هو المحور في الرؤية الكونية الحديثة التي لا ترجع في تاريخها الى اكثر من خمسمائة سنة ، و سوف نسعى لتقديم جواب عن السؤال المذكور اعلاه ، و نشرع في تحليل الافكار من تعريف الانسانوية ، و نشرح بعد ذلك موقف الاسلام من الانسان ، و نختم اخيرا بالمقارنة بين الاسلام و الحداثة و المذاهب الفكرية التي نبتت في فضائها ، و لتتضح معالم هذا التيار لابد من النظر اليه من الزوايا و الابعاد الآتية :

أ) النظرة الى الانسان (الاناسة) : اكثر الاشياء والامور اصالة في الانسانوية هو الانسان ، بحيث ان كل الافكار النظرية و العملية المطروحة في فضاءات هذا الاتجاه تدور حول محور اساس هو الانسان ، بل لايرى اصحاب هذه النزعة ان لا وجود لشيء هو اكثر كمالا و شرفا من الانسان ؛ و لذلك يجب ان تكون جميع الموجودات بخدمة كل منها بحسبه ، اما الانسان فليس مسخرا لخدمة اي شيء من موجودات هذا العالم ، و قد اكتسب الاتجاه الانسانوي بعده الفلسفي اثر الجهود التي بذلها رينه ديكارت (1596- 1650 م) ، الذي يوصف بانه ابو الفلسفة الحديثة حيث اعطت افكاره للانسان موقعا مهما لم يعرفه في الفكر الغربي من قبل ، فقبل ديكارت كان الوجود المطلق هو وجود الله ، و أما سائر الموجودات فوجودها تابع لوجوده و هي مفاضة منه ، بل حتى المعرفة الانسانية كانت تفسر بالالهام الالهي للانسان والمعرفة الملهمة هي اليقينية الوحيدة ، و بانحسار القرون الوسطى بدأ الشك يسري في ثنايا المعتقدات المسيحية ، حتى وصل الامر الى الشك في وجود الله ، و من هنا لم يعد ممكنا تبرير المعرفة الانسانية ، بالالهام الالهي ، ومن هنا احتاج ديكارت الى البحث عن اساس أخر تستند اليه المعرفة و الوصول الى اليقين ، و يمكن اختصار حاصل الجهود التي بذلها ديكارت في سعيه للبحث عن اساس تبتنى عليه المعرفة الانسانية ، و قد رأى مفكرو الغرب و فلاسفته هذا الاساس جديداً صالحا لبناء الافكار و النظريات عليه ، و هذا ما

ادى الى اعتبار ديكارت اب الفلسفة الحديثة ، و جوهر الاساس الديكارتي القائل : انا افكر اذا انا موجود ، فهذا معناه ان حقيقة الذات فضلا عن الاشياء المحيطة بها تستمد من الفكر و الوعي الانساني ، و مآل هذا التصور الى تقديم رؤية جديدة الى الانسان ، و من هذه الفكرة و ما شابه تحول الانسان الحديث الى محور تدور حوله الاشياء ، و الابرز على هذا الصعيد هو الجانب السلبي اي نفي الاصالة عن كل ما سوى الانسان ، و بعبارة اخرى سلبت صفحة المحورية عن اي شيء اخر غير الانسان و خارجه ، و من ذلك الدين و التقاليد و السلطة السياسية ، و ذلك في مجالي المعرفة و القيم ، و صار الفكر الانساني و التجارب الراهنة له هي محور المعرفة و مصدر القيمة ، وبعبارة الفقهاء لم تتمتع بالحجية اي معرفة تستمد من خارج حدود التجربة الانسانية ، و بدل ان يستمد الانسان افكاره و قيمه و معارفه من النص الديني و من التراث و التقاليد صار هو نفسه بنسخته الراهنة المصدر و الاساس الذي تبنى عليه سائر المعارف و القيم ، و على هذا الاساس لم يعد هدف الانسان و غايته التي يسعى اليها ولا موقعه في الوجود مخططاً له من قبل ، بل ان غاية الانسان و هدفه و تعريفه يستمدان من الذات الانسانية نفسها على حد تعبير بيتر : يجب ان يكون الانسان ذاتي التعريف (Subject self defining) او فقل الانسان الديكارتي الجديد يستطيع معرفة نفسه على اكمل وجه دون تدخل من الله او غيره من الموجودات ، و تابع عدد من الفلاسفة الاوربيين مسيرة ديكارت ، و على راس هؤلاء يمكن الاشارة الى الفيلسوف الالماني ايمانويل كانط (1724-1804) الذي اكمل الصورة الديكارتية و رفع من قيمة الدور الانساني في المعرفة ، يمكن القول : ان الفلسفة النقدية لكانط فتحت الباب واسعا في وجه الانسان ليكون جوهر الاشياء و السر الكامن فيها ، و صفوة القول : ان الاتجاه الانسانوي اعطى للانسان تعريفا جديدا ، بحيث ان قيمة الانسان لم تعد مستمدة من جذره الالهي ، صارت قيمته تابعة لقدراته العقلية و قدرته على تنظيم العالم من حوله ، اما غاية الانسان و هدفه فلم يعودا العبادة و العشق لله و لا للجنة الملكوتية ، بل في مدى عملية البرامج و الخطط التي يبتكرها الانسان اعتمادا على عنصري العقل و الخيال الذين يعملان من اجل هذه الدنيا فحسب ، و قد تطورت هذه النزعة الى اقصى مدياتها على يد الفيلسوف الفرنسي جان بول سارتر ، و حتى وصلت الدعوى الى استبدال الآله المتعالي بالآله الانساني ، و ذلك في تصريح سارتر بان الفلاسفة الانسانويين لم و لن يحاولون الانعتاق من العبودية لله و الايمان به بما هو وجود متعال ، بل كل ما فعلوه هو انهم استبدلوا اسما باسم .

ب) **الرؤية المعرفية :** تبنى انسانوية عصر النهضة مواقف خاصة بهم من المعرفة و ادواتها ، و تتمثل ابرز عوامل هذه الرؤية المعرفية في الاعتماد على العقل بل الثقة المفرطة فيه على صعيد فهم العالم ، و في الشك في كل شيء والاعتقاد بامكان ابطال اي عنصر من العناصر المكونة للمعرفة الانسانوية ، والعقل بحسب هذه الرؤية هو العقل الحديث الذي تتكون مادته الاولى من الطبيعة و تنحصر بها ، وبعبارة اخرى العقل الذي مصدر معارفه و ميدان عمله هو عالم المادة و الطبيعة ،

واما سائر المصادر المرشحة للمعرفة فلا تقدم للانسان ما يطور معارفه مما يمكن الوثوق به ، و اشد عناصر الرؤية المعرفية الانسانوية كثافة وغلظة هي الاصرار على عدم اعطاء احد او جهة حق ادعاء القبض على الحقيقة و امتلاكها ، اي ان عصر النهضة الشكاك انطلق من مسلمة حاصلها ان كل دعوى معرفية يمكن ان تخضع للاختبار ولا يحق لجهة ادعاء العصمة ، و بالتالي كل دعوى تطرح لابد من اختبارها وتقويمها ودراسة عللها ومناشئها ، فاذا تبين استنادها الى غيبي فان مثل هذه الدعوى تسقط عن درجة الاعتبار ، وفي ضوء هذه الرؤية المعرفية تدعي الانسانوية قدرة الانسان على فهم العالم دون حاجة الى اي مصدر ديني او وحياني ، و قد ساعد تطور العلوم التجريبية والنجاحات التي احرزها العلماء في مجال فهم العالم ، ساعد ذلك على مزيد من الثقة بالنفس والاحساس بعدم الحاجة الى النصوص الدينية و لا خشية مخالفتها ، و لا تنفصل المعرفة عن الهدف و الغاية التي من اجلها يتم التعرف لتكوين المعرفة ، و اذا كانت المعرفة قبل عصر النهضة تراد من اجل اكتشاف اسرار الكون بما هو فعل من افعال الله ، فان المعرفة في عصر النهضة تراد من اجل هدف اخر مختلف تماما وهو مساعدة الانسان على التنبؤ بالمستقبل بمزيد من القدرة على التحكم بالطبيعة و السيطرة عليها ، و كل ذلك من اجل تسهيل الحياة و العيش بشكل امن مطمئن و اكثر راحة ، و هذا يعني ان تأخذ المعرفة طابعا الياً .

ج) **الرؤية الانطولوجية :** تنكر الانسانوية وجود اي شيء خارج نطاق المادة و عالم الطبيعة ، كما تنكر بناء هذا العالم على الهدف او ان اشياء هذا العالم مرتبة كل شيء في مكانه ، كما لا تقبل الانسانوية وجود نقطة افتراق بين عالم الطبيعة و ما وراءها يؤدي الى كون الله هو منشأ الموجودات و القيم ، و من هنا فان كل محاولات البحث عن الله و الاستدلال على وجوده هي محاولات عبثية لا طائل من ورائها ، مهما كانت طبيعة هذه الادلة و البراهين ، فلسفية ام كلامية ام كونية و من جهة اخرى ، لايمكن اثبات وجود الله بواسطة الوحي او المعجزة لان العلم استطاع ان يثبت ان كل النصوص التي تدعى لها القداسة هي نصوص انسانية ، انشأها بشر كانوا يعيشون في الخيام و يكسبون قوت يومهم من الزراعة و الرعي ، و تعمم انسانوية عصر النهضة هذا الموقف من التراث الديني على جميع الاديان و كتبها المقدسة ، يستوي في ذلك القران و كتب الديانة البوذية و غيرهما من الاديان ادعاء مجيئه من ما وراء عالم الطبيعة ، وفي ضوء ذلك كله ، يصبح تعبير "الله المتعالي" تعبيرا لا يؤدي معنى واضحا ، ان لم نقل انه يتحول الى كلام لا معنى له ، بل كلمة الله نفسها لا معنى لها ان فصلناها عن الآثار النفسية والاجتماعية و الاخلاقية التي تترتب عليها في ساحة الاجتماع الانساني ، و ينسحب هذا الموقف من ما وراء المادة على مفهوم "الروح" فالانسان هو مادي و جزء من عالم الطبيعة ، وبالتالي لا توجد اي مسافة فاصلة بين جسد الانسان وفكره ، فان الحديث عن الروح الانسانية الخالدة ما هو الا تمن فارغ و دعوى لا قيمة لها ، بل هي حاصل الغرور الانساني الذي يدعوه الى تمييز نفسه عن سائر الموجودات

الطبيعية التي لا تستطيع ادعاء توفرها على مرتبة الروح .

د- الرؤية الاخلاقية : انسجاما منها مع الرؤية العامة لها ، تؤمن الانسانية بان الاخلاق لا تستند الى مصدر فوق الطبيعة ، و ما قواعد الاخلاق و القيم الا خلاصة تجربة انسانية عاشها الانسان و اكتسبها في حياته الطبيعية ، و من هنا فان الاخلاق تتحول الى مفهوم لا معنى له اذا فصل عن الانسان و التجربة الانسانية ، و قد افضى هذا الموقف من الاخلاق الى شطب بخط البطلان على جهود جميع المذاهب و الاديان التي تسعى لاثبات نظمها الاخلاقية بواسطة مصدر فوق طبيعي ، سواء كان الواسطة بينها و بين هذا المصدر موسى عليه السلام ام عيسى عليه السلام ام محمد صلى الله عليه و اله و سلم ام غيرهم ، و حيث ان هذه الاديان جميعا وصلتنا من مجتمعات زراعية و من اناس كانوا يسكنون الخيام فان الانظمة الاخلاقية التي يدعون اليها تتناسب مع ذلك العصر و مع ذلك النمط من العيش ، و بالتالي لا يمكن ان تكون القيم الاخلاقية التي يؤسسون عليها نظامهم صالحة في عالم الحداثة ، حيث انها مبنية على مبادئ فلسفية مستمدة من اللاهوت ، و ليس سوى التجربة الانسانية في الحياة المعيشة في العصر الحديث مرجعا صالحا لتأسيس القيم الاخلاقية الصالحة للانسان الحديث ، اي ان المرجعية التي ترتكز عليها الاحكام الاخلاقية ليست سوى رغبات الانسان و ميوله، و هذا ما يعبر عنه بنتام بقوله : الحسن هو ما ارغب فيه ، و القبيح ما ارغب عنه و لا اريده ، و النتيجة التي تنتهي اليها الرؤية الانسانوية للاخلاق هي النسبية و عدم وجود معيار كامل او مطلق للاحكام الاخلاقية ، فعندما يكون المعيار هو الميول و الرغبات التي تتعارض في الضرورة مع الواقع المعاش ، سوف تتحول الاحكام الاخلاقية الى احكام نسبية تختلف باختلاف الرغبات و الميول الفردية و الاجتماعية ، و بناء على ما تقدم يكون الاعتقاد بوجود قيم و احكام اخلاقية مطلقة و واحدة اعتقادا فارغا من اي مضمون ، لاستناده الى الاماني و الاحلام الطوباوية ليس الا ، ففي الانسانوية ، الانسان وحده هو الذي يجترح قيمه و احكامه الاخلاقية بعيدا عن اي طموحات فارغة لا تستند الى اساس واقعي متين ، الامر الذي لم تستطع تقديمه الاديان التوحيدية المعروفة ، و تمثل الحرية الشخصية ركنا ركينا بين الاصول التي تجهد الانسانوية في الدفاع عنها ، تنظيرا و استدلالا ، و المعنى المقصود للحرية عندهم هو حرية الضمير الديني و حرية عدم التدين في وقت واحد ، كما حرية الابتداع و الابداع دون ان يكون لأي جهة الحق في فرض قناعة على احد او منع احد من التعبير عن افكاره و قناعاته بالشكل الذي يرتأيه و يريده ، و يعتقد الانسانويون بان بعض فترات التاريخ شهدت رقابة و حبسا للانفاس و الاصوات و من باب التعويض يجب الدفاع عن كل ما يمكن ان يعد مخالفة للاديان او معارضة لها ، و من الحريات التي يدافع عنها الانسانويون الحرية الاخلاقية التي هي عنوان تندرج تحته مفاهيم و عنوانات عدة مثل الحرية الجنسية بكل المعاني المندرجة تحتها من حرية العلاقة الجنسية الى حرية التناسل ، و حرية الاجهاض ، و التحكم بالمواليد و غير ذلك ، و تعطي الانسانوية اهمية محورية

للتعددية و التسامح على جميع المستويات الاخلاقية و الدينية و غيرها ، ولو في الاطار الفردي بمعنى الحد قدر المستطاع من سلطة المجتمع على الفرد و عدم السماح له بمصادرة حريات الافراد و التحكم في طريقة عيشهم و سلوكهم ، بل افساح المجال لكل فرد بان يختار طريقة عيشه وفق ما يريد و يهوى ، ما تقدم كله كان حول الانسانوية بمعنييها الاصطلاحيين ، و يستعمل هذا المصطلح احيانا للدلالة على بعض المذاهب التي ظهرت في تلك الفترة كالماركسية و الوجودية ، و لكننا نكتفي بالمعنيين المتقدمين و لا ندخل انفسنا في تفاصيل الحديث عن المذاهب الموسومة بهذه الصفة (محمود نبويان ، قطب رحى الوجود الانسان في الرؤية الانسانوية ابان عصر النهضة ، ترجمة محمد حسن زراقط ، مجلة المحجة ، العدد 18 ، ص11- 22) .

انثروبولوجيا Anthropology :

كلمة Anthropology ليست منحدرة من اللغة اليونانية الكلاسيكية صحيح ان ارسطو يستعمل الكلمة (انثروبولوجس) لكن معناه عنده هو ثرثار كثير الكلام عن الناس وعندما نجد الفعل عند فيلون وديمدموس السكندري وانسطاسيوس السيناوي والاريوفاغي وغيرهم من أباء الكنيسة في القرون الثلاثة الاولى فانهم يستعملونه بمعنى تشبيه الله بالانسان واستمر هذا المعنى مستعملا عند مالبرانش وليبنتس في القرن السابع عشر واوائل الثامن عشر الى ان نافسه لفظ اخر بديل هو anthropomorphish فتوارى بينما انتشر وساد هذا اللفظ الاخير وان كنا مع ذلك نجد اللفظ الاول لا يزال يرد ذكره بمعنى التشبيه عند اللاهوتيين في المعاجم خصوصا الفرنسية (لتريه لالاند) ولهذا ينبغي ان ينتبه القارئ لكتب اباء الكنيسة والاسكلائيين وكثير من اللاهوتيين في العصر الحديث الى ان كلمة انثروبولوجيا تعني بشبيه الله بالانسان ، لكن بين القرن السادس عشر والثامن

عشر تطور معنى الكلمة الى معنى علم النفس الانسانية pyschologia كما نجد ذلك خصوصا عند من كتبوا في الفلسفة من الالمان امثال M.Hundt وO.Cassman و C.Buthelius وصارت تدل على عنوان علم فلسفي لا يقتصر على البحث في النفس الانسانية وحدها بل يمتد الى مسائل تتناول احوال الجسم الانساني مثل الجنس ذكر وانثى العمر المزاج الاخلاق العرق الخ ومن هنا نجد walch في سنة 1726 يقول : ان الانثروبولوجيا هي العلم بالانسان ويتالف من قسمين فيزيائي ومعنوي ، ثم جاء كنت فعرف الانثروبولوجيا بانها : مذهب في معرفة الإنسان مؤلف بشكل تنظيمي والانثروبولوجيا يمكن النظر اليها من الناحية الفسيولوجية ومن الناحية العملية Pragnatisch . فمعرفة الإنسان من الناحية الفسيولوجية تتناول البحث فيما صنعته الطبيعة بالانسان ومن الناحية العلمية البراجماتية تتناول البحث فيما صنعه الانسان بنفسه في نفسه بوصفه كائنا حرا او ما يقدر ان يفعل لو ما ينبغي ان يفعله في نفسه وقد عنون كتابه باسم الانثروبولوجيا من الناحية البرجماتية ، وفصوله تتناول شعور الإنسان بنفسه الوعي الحواس في مقابل العقل ، في قوة التخيل في الذاكرة والتذكر ، في ملكة المعرفة بوصفها تستند الى العقل في امراض النفس وانواع ضعفها في المزاج بالحاء المهملة وفي القسم الثاني من الكتاب تتناول الشعور باللذة والالم الشعور بالجمال التذوق الفني ، وفي القسم الثالث يتناول العواطف والالام وفي النصف الثاني من الكتاب يبحث في الخصائص الانثروبولوجية فيتناول خلق الشخص ، الفطرة ، المزاج ، الخلق بوصفه لونا من التفكير ، الفراسة ، اخلاق الجنس Geschlecht اخلاق الشعب ، اخلاق الاجناس العنصرية ، ومن استعراض هذه الموضوعات يتبين ان الانثروبولوجيا عند كنت علم يتناول مزيجا من علم النفس وعلم الطباع Carachterologie وعلم الاجناس والشعوب ، وجاء هيجل فهاجم هذه النظرة الى الانثروبولوجيا لانه راى ان موضوعها هو ما سماه الروح الذاتية der subjective Geist وادراجها في داخل فلسفة التاريخ ، وفي مواجهة هذا يقرر دلتاي ان الانثروبولوجيا ينبغي عليها ان تتخلص من فلسفة التاريخ وألا تعود الى النظر في الطبيعة الانسانية وعلى الانثروبولوجيا ان تبحث عن الانماط في الطبيعة الانسانية بوجه عام ومن هنا نرى في القرن العشرين صراعا بين فلسفة التاريخ وبين الانثروبولوجيا الفلسفية فالاخذون بالاولى ينكرون الثانية نجد ذلك عند هيدجر في كتابه عن "كنت والميتافيزيقيا" قد يهاجم فكرة الانثروبولوجيا الفلسفية ويقول في موضع أخر ان الفلسفة حين تصير انثروبولوجيا تنهار كذلك في الطرف المضاد من ذلك يهاجمها لوكاش Lukacs الماركسي فيحدث عن الخطر العظيم الذي تؤدي اليه كل وجهة نظر انثروبولوجيا ويقر ان تحول الفلسفة الى انثروبولوجيا قد حجر الإنسان الى موضوع وبهذا القي بالديالكتيك والتاريخ جانبا ، لقد رأى هيدجر ان الانثروبولوجيا كما عرفها كنت تشمل النظر في احوال الإنسان البدنية والبيولوجية والنفسية وهي بذلك علم نفس وتحليل نفسي وعلم اجناس وعلم نفس تربوي وموروفولوجيا الحضارات وعلم انماط

النظرات في العالم في وقت واحد معا وهذا امر غير مقبول سواء من حيث المضمون ومن حيث وضع المسائل والتاسيس والغرض من العرض وشكل التعبير ، ولن يؤدي مثل هذا النظر الشامل الا الى التشويش والفوضى ، والانثروبولوجيا لم تعد منذ زمان طويل مجرد عنوان على علم بل تدل على موقف اساسي للانسان تجاه ذاته وتجاه الموضود كله ، ان الانثروبولوجيا لا تبحث في الإنسان فقط بل تسعى اليوم الى تحديد ماهي الحقيقة بوجه عام ، ان لم يوجد عصر عرف عن الإنسان مثلما عرف عصرنا ، لكن لا يوجد عصر لم يعرف الإنسان مثل عصرنا الحاضر ولم يصبح الإنسان موضوع التسائل بالقدر الذي صار به عصرنا الحالي ، لكن الا يمكن بذل الجهود لتكوين انثروبولوجيا فلسفية حقة ان ماكي شيلر هكذا يقول هيدجر قد تكلم عن الانثربولوجيا الفلسفية قال يمكن ان يقال ان كل المشاكل المركزية في الفلسفة يمكن ان ترد الى مسالة من الإنسان وما مكانته الميتافيزيقية داخل حدود كل الوجود والعالم والله . لكن شيلر ادرك بثاقب نظره انه لا لايمكن ادراج الإنسان تحت تعريف مشترك ذلك ان الإنسان هو السعة والتنوع والتعدد بحيث يعجز اي تعريف عن الوفاء بتحديده ان له عايات متعددة وينته بهيدجر الى القول بان من الممكن مع ذلك وضع انثروبولوجيا فلسفية حيث ان منهجها فلسفي يكون موضوعها هو وضع نظرة في ماهية الإنسان وتزيغ الى تمييز وحود الإنسان من وجود النبات والحيوان وعلى هذا النحو تصبح الانثروبولوجيا الفلسفية انطولوجيا اقليمية تتعلق بالانسان الى جانب سائر الانطلوجيات التي تتناول ميدان الموجود. (عبد الرحمن بدوي ، موقع اجتماعي الكتروني).

يرجع عهد الانثروبولوجيا (دراسة الإنسان) الى بدايات الفلسفة ، استخدمت هذه اللفظة أيضا من قبل كانت وهيجل للإشارة الى حقل خاص في الفلسفة ، عمل كانت **Anthropology a From Pragmatic Point of View (1798 : tr.The Hague 1974)** ، لا يتعامل مع الانثروبولوجيا الفسيولوجية ، بل مع الانثروبولوجيا البراجماتية ، مع ما يصنع به الإنسان ، بوصفه كائنا يسلك بحرية ، من نفسه وما يستطيع أو يتوجب عليه أن يصنع من نفسه ، اما هيجل فيخصص تلك اللفظة لدراسة الروح ، الجوانب العقلانية الفرعية من النفس البشرية التي لم تتضمن بعد وعيا بالاشياء الخارجية ، غير أن الأنثروبولوجيا الفلسفية لم تصبح فرعا بذاتها إلا بظهور المثالية الالمانية ، ذلك أن **Anthropos** الإنسان لا تقابل في هذا السياق الله فحسب بل تقابل أيضاً الروح ، العقل ، النفس ، الفكر ، الوعي ، الالفاظ التي تشير الى الجوانب الذهنية (او المتعالية) والفكرية من الإنسان والتي يرغب نصير المثالية في توكيدها ، لا تدرس الانثروبولوجيا جوانب مفضلة من الإنسان ، بل الإنسان بوصفه كذلك ، الإنسان بأعتباره كلا بيولوجيا ، كائناً فاعلاً ، مفكراً ، وفق هذا المنظور سمى فويرباخ فلسفته انثروبولوجيا ، استخدم شلر التعبير "الانثروبولوجيا الفلسفية" في مقابل العلوم الامبيريقية الخاصة (بالانثروبولوجيا المادية و الثقافية) لوصف مشروعه حين وهنت

مشايعته للفينومينولوجيا ، ما يجعل تشكيل هذا الفرع الجديد امراً ملحاً ، فيما يجادل شلر ، هو تعدد ما يبدو مفاهيم الانسان غير القابلة للمقارنة المتوفرة لدينا الان:

1) التصور اليهودي – المسيحي للانسان عبر الخطيئة الاصلية والهبوط من الجنة .

2) التصور اليوناني – التنويري للانسان بوصفه مخلوقاً متميزاً نوعياً عن سائر الحيوانات بومضة العقل الالهية .

3) المفهوم العلمي الحديث الذي يعتبر الإنسان مجرد حيوان بلغ درجة عالية من التطور ، يذكر شفلر مفهومين آخرين .

4)الإنسان طريق بيولوجي مسدود ، حياته وحيويته ملغمة بالروح ، العلم ، والتقنية (كليجز ونيتشه) .

5) ما ان يتخلص الإنسان من وصاية الله التي تكتم أنفاسه ، حتى يتسنى له التحكم في مصيره وبلوغ قمم الإنسان الاعلى (نيكولي ونيتشه مرة أخرى) ، في عمله الاساسي **Mans Place in Nature (1961 ، 1928 tr.New York)** يطرح شلر تصوراً في جوانب الإنسان البيولوجية ، الفكرية ، والدينية (الحياة والروح) محاولا التوليف بين كل ما هو صحيح في التصورات السالفة الذكر ، إنه يجادل بوجوب أن تبين الانثروبولوجيا الفلسفية كيف أن كل منجزات الإنسان – اللغة ، الضمير الادوات الاسلحة ، الدولة ، القيادة ، الوظيفة التمثيلية التي يقوم بها الفن ، الاساطير ، الدين ، العلم ، التاريخ ، الحياة الاجتماعية – إنما تنشأ عن البنية الأساسية في الطبيعة البشرية ، في كتاب **Man and History 1926** ، يجادل بأن المفاهيم المختلفة في الإنسان تفضي الى مفاهيم مختلفة في التاريخ ، وأن أحد مهام الأنثروبولوجيا إنما تتعين في طرح (جزئيا لتحرير أنفسنا من مفاهيم مسبقة في الإنسان) (تاريخ وعي الإنسان لذاته) ، أي تاريخ طرق الإنسان في فهم الإنسان ، غير أنه توفي ولم يستكمل سوى جزء من هذه المهمة ، رغم أن هلمت بلنسر ، مبتدئا بكتابه **Man and the stage of the Organic 1929** ، حاول طرح تصور شامل وموحد مشابه للانسان ، بوصفه مخلوقا بيولوجيا عاقلا ، اعتبر شيلر الانثروبولوجيا أساسا جوهريا للعلوم الاجتماعية ، التاريخ ، والعلوم السيكولوجية ، مخالفا فينومينولوجيا ، هوسرل التي رامت طرح الاساس الوحيد لكل العلوم ، بيد أنه لا يتضح بالقدر نفسه أن هوسرل محق في ربط الانثروبولوجيا بالنزعة النفسانية ، محاولة تبرير القوانيين المنطقية والرياضيات عبر اعتبارها تعميمات حول علم النفس ، (محاضرة هوسرل التي القاها عام **1931** (**phenomenology and Anthropology**) لا تذكر بالاسم سوى دلتاي ، رغم انها موجهة أيضاً ضد شلر وهيدجر) ذلك أن أنثروبولوجيا شلر ليست معنية كثيراً بالابستمولوجيا ، تبرير معتقداتنا ، كما أنه يجادل بأن القيم موضوعية كلية بصرف النظر عن التنويعات التاريخية والثقافية في درجة وأسلوب الوصول إليها ، ثمة عالم انثروبولوجيا فلسفية اكثر حداثة ، هو ارنولد جيهلن **(1904-1970)** ، يعتبر القيم والحقيقة منتجات ثقافية ، هيدجر قريب من أنثروبولوجيا شلر ، ولكن إذا أغفلنا رفضه المعلن على الاقل للافتراضات المشحونة في لفظة الإنسان

Mensch ، في صالح **Dasein** ، فإن سؤاله الاساسي ليس ما الإنسان ؟ ، بل ما الموجود ؟ ، إنه يجادل بأن طبيعة الانثروبولوجيا الفلسفية ومداها واسس موضعتها في مركز صدارة الفلسفة ليست واضحة تماما ، بالمقدور حسم هذه المسائل ليس ضمن الانثروبولوجيا الفلسفية بل فقط عبر فرع اكثر جوهرية ، ألا وهو (الانطولوجيا الاساسية) (دليل اكسفورد للفلسفة ، ترجمة نجيب الحصادي ، ص**190**-ص**110**) .

إناسة (أنثروبولوجيا) Anthropology وهي على عدة معان :

أ- معنى لاهوتي : فعل الكلام البشري على أمور إلهية ، الإناسة الصحيحة والواقعية للحقائق التي لم يكن في الإمكان فهمها بكيفية أخرى . . . .

ب_ في الفلسفة المدرسية الجديدة ، الإناسة درس المركب الإنساني ، في نطاق وحدته مقابل التفريق الجذري بين ما ينتسب الى النفس ، وما ينتمي الى الجسد ، في الديكارتية .

ج _ علم الإنسان ، عموما – يرى كانط موضوع الاناسة بثلاث طرق : فهي ، بوصفها إناسة نظرية أو علم نفس تجريبي ، معرفة الإنسان وملكاته ، بعامة وبوصفها إناسة ذريعية ، هي معرفة الإنسان المتطلع الى ما يمكنه ضمان المهارة البشرية واطرادها ، وبوصفها إناسة أخلاقية ، هي معرفة الإنسان التواق الى ما يتعين عليه توليد الحكمة في الحياة ، طبقا لمبادئ ميتافيزيقا الاخلاق .

د– منذ **1870** تقريبا ، فرع من كبريات فروع العلوم الطبيعية ذلك الذي يشكل ، على سبيل المثال ، علم حياة الجنس البشري ، عرفها بروكا **Broca** : بأنها دراسة الجماعة البشرية ، في مجملها ، بتفاصيلها وعلائقها ببقية الطبيعة (في معجم ريشيه **sub v-Richet** بهذا المعنى ، تشمل علم التشريح البشري ، ما قبل التاريخ ، علم الاثار ، الانتوغرافيا والاتنولوجيا بالمعنى الاوسع ، علم الاجتماع ، الفولكلور ، اللسانة .

هـ - بالمعنى الحصري (الحديث) ، فروع العلوم السابقة التي تدرس فقط تصنيف أنواع الجنس البشري ، وعلم احاثتها وجغرافيتها الحيوية .

إناسة الجريمة **(Anthropologie criminelle)** :

عبارة يصعب تسويغها ، لكنها مستعملة كثيرا ، دراسة السمات والطبائع الخاصة بمرتكبي الجرائم والجنح ، ليست الاناسة بالمعنى ، علما فريدا بل هي جملة أجزاء من علوم او هي تطبيقات العلوم ذات الموضوع المشترك الإنسان من جهة في طبيعته الفيزيائية والعقلية ، ومن جهة ثانية ، في تطوره التاريخي وما قبل التاريخي ، وتاليا ، يمكنها الاشتمال أيضا وبهذا المعنى ، على كل علم النفس البشرية ، الاخلاق ، التاريخ علم الفن وعلم الاديان ، إلا أن فريق الدراسات الذي كان يقوم به ، كان متميزا ، على الاخص ، بروحية طبيعانية **(naturaliste)** معينة ، أي بهذه المصادرة القائلة

إن الاشكال العليا للحياة العقلية والاجتماعية تجد تفسيرها الكافي في الظروف المادية والمناخية للحياة الفيزيولوجية اذا ، تدل الكلمة في آن على جملة علوم ، وعلى روحية علمية خاصتين ، من المفيد التفريق بينهما في اللغة (موسوعة لالاند الفلسفية ، ص**74**- ص**75**) .

الانثروبولوجيا كلمة من اصل يوناني ويطلق لفظ **anthropos** على الإنسان ومن ثم فإن المعنى الحرفي لكلمة انثروبولوجيا هو علم الإنسان والدراسة العامة للإنسان ، ومجال الانثروبولوجيا مجال واسع ، اذ انها تهتم بدراسة الإنسان من الناحيتين الفيزيقية (الانثروبولوجيا الفيزيقية) والثقافية (الانثروبولوجيا الثقافية ، والانثروبولوجيا الاجتماعية ، الخ) سواء في ماضيه او في حاضره والمقصود عموما بلفظ الانثروبولوجيا هو دراسة الإنسان من حيث هو كائن حضاري ، كاترفاج**Quatrefages** تلجأ الانثروبولوجيا الى مجموعة من العلوم يشار اليها بأسماء مختلفة ويعتبرها الفكر في العادة متميزة بعضها عن بعض وهذه حقيقة وقع تهويل نتائجها حتى قيل إن الانثروبولوجيا لا توجد إلا بما تستعيره من العلوم الاخرى و أنها تبعا لذلك لا تكون علما محضا ، ليفي شتروس **c.levi-strauss :** الانثروبولوجيا علم تتمثل غايته الاولى بل غايته الوحيدة في تحليل الفوارق وتأويلها ، الاثنولوجيا – او انثروبولوجيا ، كما اصبح القول جاريا الان – تعتبر الإنسان موضوعا لبحثها غير انها تختلف عن العلوم الانسانية الاخرى في كونها تسعى الى بحث موضوعها من خلال تجلياته المختلفة ، لذلك يبقى بعض الغموض عالقا فيها بمعنى الوضع الانساني ، سابير **sapir** : لا يهتم المتخصص في العلوم الانسانية بالانسان وانما بالعلم (معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية ، جلال الدين سعيد ، ص**61**- ص**62**) .

ان هذا الكائن الفريد الذي اسمه الإنسان كان دائما ولا يزال موضع التأمل والدراسة من قبل كثير من العلوم الطبيعية والانسانية على حد سواء ، فمنذ قديم الزمان لاحظ الإنسان بصفة عامة الفروق القائمة بين شعوب الجنس البشري واهتم بمعرفة الطبيعة الانسانية وتفسير الاختلافات في الملامح الجسمية ولون البشرة والعادات والتقاليد والديانات والفنون وغير ذلك من مظاهر الحياة وفي اطار هذا الاهتمام والتساؤل تطورت الدراسات خلال العصور وتبلورت بنشأة فرع جديد من فروع المعرفة اصطلح على تسميته بالانثروبولوجيا **Anthropolgy** ولكن ما هي الانثروبولوجيا ؟ وما هو موضوعها ؟ إذ ان لكل علم عادة مجموعة من الظواهر التي يعكف الباحثون على دراستها بالوصف والتحليل والتفسير ، لقد قرأت لأحد الانثروبولوجيين الامريكيين أنه ربما تكون أفضل طريقة لتعريف الانثروبولوجيا هي أن نقدم للقارئ فكرة عما يفعله الانثروبولوجيون ، وفي هذا الصدد ، كتبت الباحثة الانثروبولوجية الامريكية ، الشهيرة مارجيت ميد **M.Mead (1901-1979)** تقول : نحن نصف الخصائص الانسانية البيولوجية ، و الثقافية للنوع البشري عبر الازمان وفي سائر الاماكن و نحلل الصفات البيولوجية والثقافية المحلية ، كأنساق مترابطة ومتغيرة ، وذلك عن طريق

نماذج ومقاييس ومناهج متطورة ، كما نهتم بوصف وتحليل النظم الاجتماعية والتكنولوجية ، ونعني أيضا ببحث الادراك العقلي للإنسان ، وابتكاراته ومعتقداته ووسائل اتصالاته وبصفة عامة فنحن الانثروبولوجيين نسعى لربط وتفسير نتائج دراستنا في إطار نظريات التطور ، أو مفهوم الوحدة النفسية المشتركة بين البشر ، إن التخصصات الانثروبولوجية التي قد تتضارب مع بعضها ، هي في ذاتها مبعث الحركة والتطور في هذا وتجدر الإشارة الى أن جزءا لا بأس به من عمل الانثروبولوجيين يوجه نحو القضايا العلمية في مجالات الصحة والادارة والتنمية الاقتصادية ومجالات الحياة الاخرى ، يعبر هذا النص ولاشك عن تصور الانثروبولوجيين الامريكيين بصفة عامة لأهم مجالات الانثروبولوجيا والتي تعني في نظرهم دراسة الإنسان من الناحيتين العضوية والثقافية على حد سواء ، و يستخدم الامريكيون مصطلح الانثروبولوجيا الجسمية الفيزيقية **Physical Anthropology** للإشارة الى دراسة الجانب العضوي او الحيوي للإنسان بينما يستخدمون مصطلح الانثروبولوجيا الثقافية **Cultural Anthropology** ليعني مجموع التخصصات التي تدرس النواحي الاجتماعية والثقافية لحياة الإنسان يدخل في ذلك الدراسات التي تتعلق بحياة الإنسان القديم او حضارات ما قبل التاريخ ، والتي يشار اليها بعلم الاركيولوجيا **Archeology** تتناول الانثروبولوجيا الثقافية كذلك دراسة لغات الشعوب البدائية واللهجات المحلية والتأثيرات المتبادلة بين اللغة والثقافة بصفة عامة وذلك في إطار ما يعرف بعلم اللغويات **Linguistics** علاوة على ذلك يوجد مجالان دراسيان آخران ذو اهمية كبيرة ، وهما الاثنولوجيا **Ethnology** والانثوجرافيا **Ethnography** وبالرغم من التداخل بين المصطلحين ، إلا أن المصطلح الاثنوجرافيا يعني الدراسة الوصفية لأسلوب الحياة ومجموعة التقاليد والعادات والقيم والادوات والفنون والمأثورات الشعبية لدى جماعة معينة او مجتمع معين خلال فترة زمنية محددة ، أما الاثنولوجيا فتهتم بالدراسة التحليلية والمقارنة للمادة الاثنوجرافية ، بهدف الوصول الى تصورات نظرية او تعميمات بصدد مختلف النظم الاجتماعية الانسانية من حيث أصولها وتطورها وتنوعها ، وبهذا تشكل المادة الاثنوجرافية قاعدة أساسية لعمل الباحث الاثنولوجي ، فالاثنوجرافيا والاثنولوجيا مرتبطتان إذن وتكمل الواحدة ألآخرى ، هذا هو معنى الانثروبولوجيا ومجالات دراساتها الرئيسة في الولايات المتحدة الامريكية ، أما في اوروبا فان الوضع يختلف تماما حتى من بلد اوروبي الى اخر ، يرجع ذلك – بطبيعة الحال – الى تباين الخلفيات الثقافية والمصالح القومية للدول الاوروبية ، فبصدد كلمة الانثروبولوجيا ذاتها ، يذكر الباحث الفرنسي جان بوارييه **J.Poirier** أنها ظهرت أولا في كتابات علماء الطبيعة إبان القرن الثامن عشر لتعني دراسة التاريخ الطبيعي للانسان **l histoire Naturelle de L home** وربما كان عالم الطبيعة الالماني جوهان بلومينباخ **j.Blumenbach** في رأي بوارييه أيضا – أول من ادخل كلمة الانثروبولوجيا في منهج تدريس التاريخ الطبيعي

بالمقررات الجامعية ، كما استخدمه في الطبعة الثالثة من كتابه الذي صدر عام **1795** بعنوان عن التنوعات الطبيعية الجوهرية بين البشر **De Generis Humani Varietate Natyrta** ، ويذكر بواريبه ايضا ان الفيلسوف الالماني ايمانويل كانت **I.Kant** أشاع استخدام هذا المصطلح خاصة بعد صدور كتابه الانثروبولوجيا من منظور عملي **Anthropology in Pragmatischer Hinisicht** ومع ان اسهام كانت في دراسات التاريخ الطبيعي للانسان كان محدودا للغاية إلا أنه كان مهتما بقراءة مدونات الرحالة كما أنه درس موضوع تصنيف السلالات البشرية ، هذا ولا يزال استخدام كلمة الانثروبولوجيا بمعنى (دراسة التاريخ الطبيعي للانسان) سائدا في اوروبا الى حد كبير ، إلا أن موضوعات الانثروبولوجيا بهذا المعنى قد اتسعت وتنوعت لتشتمل على الدراسات المقارنة بين الإنسان والحيوان ، ودراسة تنوع السلالات البشرية والخصائص الوراثية للشعوب ، علاوة على دراسات المقارنة بين الاناث والذكور من حيث الصفات التشريحية والعمليات البيولوجية ، وصلة ذلك بتحديد الوظائف او الادوار الاجتماعية لكل نوع ، إن ما يدرجه الامريكيون تحت عبارة الانثروبولوجيا الثقافية يصطلح الفرنسيون على الاشارة إليه بالاثنولوجيا أو الاثنوجرافيا في بعض الاحيان وهم يدرسونها تحت مظلة علم الاجتماع **Social Anthropology** ونظروا اليها باعتبارها علماً قائماً بذاته ، لا يدرج تحته أي من الاركيولوجيا أو اللغويات مثلا ، ويصف إدوارد إيفانز (بريتشارد **E.Evans-Pritchard** **(1902-1973)** ، احد رواد الانثروبولوجيا الاجتماعية الاوائل مهمة الانثروبولوجيا الاجتماعية بأنها تدرس السلوك الاجتماعي الذي يتخذ في العادة شكل نظم اجتماعية كالعائلة ، ونسق القرابة ، والتنظيم السياسي ، والاجراءات القانونية والعبادات الدينية وغيرها كما تدرس العلاقة بين هذه النظم سواء في المجتمعات المعاصرة او في المجتمعات التاريخية التي يوجد لدينا عنها معلومات مناسبة من هذا النوع ، يمكن معها القيام بمثل هذه الدراسات ، إن دراسات الانثروبولوجيين البريطانيين المكثفة لكثير من النظم الاجتماعية خلال النصف الاول من القرن العشرين ، واجراء المقارنات التحليلية بشأنها ساعدهم على وضع نماذج نظرية لشرح أبنيتها ، وتفسير وظائفها ودورها في استمرارية الحياة المجتمعية وتماسكها هذا وقد شكلت دراسات النظم ذاتها تخصصات فرعية ، وبهذا خرج الى الوجود ما يشار اليه مثلا بأنثروبولوجيا القرابة والاسرة مثلا ، او انثروبولوجيا الدين او الانثروبولوجيا الاقتصادية ، او انثروبولوجيا النظم السياسية ، وغير ذلك وان كانت جميعها تسير وفق الاطار العام لمفاهيم ومناهج الانثروبولوجيا الاجتماعية واذا نظرنا الى استخدام كلمة الانثروبولوجيا في بلاد اوروبية اخرى ، نجد أنها تستخدم في المانيا مثلا للإشارة الى الدراسة الطبيعية للإنسان بينما تستخدم كلمة اثنولوجيا لتشير الى علم الشعوب **Voelkerkunde** ، إلا ان الاتجاهات تتعدد في المدارس الالمانية الاثنولوجية ، هناك مثلاً اهتمامات بالنواحي النظرية الفلسفية ، وهناك ايضا اهتمامات بالنواحي المادية في الثقافات الانسانية ، وقد برز مؤخراً إتجاه جديد

نحو الدراسات الميدانية ، واذا انتقلنا الى الاتحاد السوفييتي ، ومعه معظم بلاد شرق اوروبا ، نجد ان مصطلح (الاثنوجرافيا **ethnography**) يشيع استخدامه ، ومن اهم مجالات الاثنوجرافيا لديهم دراسة التنظيم الاجتماعي للمجتمعات البدائية وخاصة فيما يتعلق بالتحولات التي تحدث في تلك المجتمعات عند تحولها الى دول جديدة وما يتبعه من بروز للطبقات الاجتماعية ، علاوة على ذلك ، يهتم الاثنوجرافيون السوفييت بدراسة المشاكل المتصلة بالجماعات العرقية والمشاعر القومية للاقليات كما يهتمون بطبيعة الحال بدراسة تطور المجتمعات الانسانية في إطار النظرية الماركسية ونتائج الثورة البلشفية التي حدثت في عام **1917** ، وكما هو الحال في أوروبا تتنوع مسميات الانثروبولوجيا في العالم العربي ، ففي مصر مثلا يأخذ البعض بالتسمية الانجليزية أي (الانثروبولوجيا الاجتماعية) بينما يسميها البعض الاخر بالانثروبولوجيا الثقافية وذلك وفق الاتجاه الامريكي ، إلا أن اصطلاح (الانثروبولوجيا الحضارية) غير شائع ، ويدعو الباحث الجغرافي والاثنولوجي د . محمد رياض الى الاخذ بمصطلح الاثنولوجيا بدلاً من إستخدام اي من المصطلحات المزدوجة وذلك تسهيلا واختصاراً ، وفي الوقت نفسه – وعلى حد قوله- ترتبط الاثنولوجيا بدراسة الحضارة لدى الشعوب والمجتمعات المختلفة ، إن المهم – في رأيه أيضا- هو الاتفاق على المضمون وهو دراسة الحضارة بعناصرها المادية والمعنوية وغير المادية ، في ارتباط واضح بالتفاعلات الداخلية للحضارة ، والتفاعلات الخارجية مع الحضارات الاخرى المجاورة وغير المجاورة ، ان الانثروبولوجيا هي علم دراسة الإنسان طبيعيا واجتماعيا وحضاريا ، وبالرغم من بساطة وإيجاز هذا التعريف إلا أنه قد يحسم لنا مشكلة تعدد فروع الانثروبولوجيا فيحددها في ثلاثة تخصصات رئيسة فقط ، وهي الانثروبولوجيا الطبيعية والانثروبولوجيا الاجتماعية ، والانثروبولوجيا الثقافية ، ولعل من اسباب تفضيلها هذا التعريف انه يشير ضمنا الى خاصية مميزة للانثروبولوجيا وهي النظرة الشمولية في دراسة الإنسان **Perspective Holistic** ، هناك علوم اخرى كثيرة طبيعية كانت ام انسانية تدرس الإنسان من جانب او اخر ، ولكن الانثروبولوجيا تشكل ، في نهاية الامر منهجا يسعى الى تجميع المعرفة بالانسان من كافة الجوانب ، وذلك بهدف تقديم فهم متكامل ومترابط عن الإنسان وحياته ونتاجه الحضاري ، في الماضي والحاضر ، ومن ثم يكون لديها القدرة أيضا على استقراء أنماط الحياة المستقبلية ، والى جانب دراسة الانثروبولوجيا لكافة المجتمعات كجزء من منظورها الشمولي ، يتجه الانثروبولوجيون عند دراستهم لأسلوب حياة مجتمع معين الى الربط بين الجانبين المعنوي والمادي لما يدور في الحياة اليومية للناس ، وإبراز الكيفية التي ينظم بها الافراد والجماعات وسائل معيشتهم ، والمحافظة على بقائهم ، لهذا لا تفحص الانثروبولوجيا نظاما او نشاطا معينا الا في اطار ترابطه وصلاته بالنظم الاخرى ، وبالتالي اصبحت الدراسة الحقلية التي تقوم على الاتصال المباشر والمكثف بمجتمع الدراسة ، سمة أو ميزة أساسية في تقاليد العمل الانثروبولوجي كما سنوضح ذلك

بالتفصيل فيما بعد ، ولعل من السمات أو الخصائص ألاخرى التي تنفرد بها الانثروبولوجيا هي الاخذ أيضا بمنهج المقارنة الموسعة ، وهي في ذلك تختلف عن العلوم الاجتماعية والانسانية الاخرى ، في أنها تسعى في تعميماتها ، الى مقارنة النظم أو أوجه النشاط الانساني ، موضع البحث عبر الاماكن وعبر الازمنة ، ولقد استفاد الانثروبولوجيون في تعميق هذا النوع من المقارنة مما حدث من تطوير لوسائل توثيق المادة وتحليلها بأستخدام ادوات التكنلوجيا المتقدمة ، ونظرا لتضمن تعريف شكر سليم للانثروبولوجيا ، المشار اليه سابقا لكلمة (الحضارة) ولأستخدامنا كلمة الثقافة في مواضع أخرى ، نود إحاطة القارئ علما بأن هناك من يستخدم مصطلحي الحضارة والثقافة كلفظين مترادفين ، كما فعل مثلا أحد أعلام الانثروبولوجيا في القرن التاسع عشر ، إدوارد تايلور **(1832-1917)** وتبعه في ذلك عدد كبير من الانثروبولوجيين ، هناك أيضا مجموعة أخرى من الكتاب والانثروبولوجيين على حد سواء ، الذين يرون ضرورة التفرقة بين الكلمتين ، إلا ان الخلاف لا يزال قائما حول مضمون كل مصطلح ، وفي هذا الكتاب تستخدم كلمة ثقافة كترجمة لفظية للكلمة الانجليزية **Cultur** ، ويمكن القول ان الاستخدام الانثروبولوجي لهذه الكلمة يعني ببساطة وإيجاز الاسلوب العام لحياة جماعة ، أو مجتمع معين ، في مكان وزمان محددين ، ويندرج تحت مقولة الاسلوب العام كل ما يرتبط من الحياة البشرية او الاجتماعية او الفردية بالبيئة الاجتماعية لا بالوراثة كاللغة والعادات والمعتقدات والطقوس واداب السلوك **(قصة الانثروبولوجيا ، حسين فهيم ، ص13-ص19)**.

الانثروبولوجيا **Anthropology** لفظة أفرنجية مكونة من مقطعين **anthropos** بمعنى إنسان **logos** بمعنى علم ، أي علم الإنسان ولكن هذه الترجمة مبهمة لأن هذا العلم يتناول تطور الإنسان منذ ثقافته البدائية ، ولهذا نؤثر تعريب اللفظ الافرنجي ، يعرفه تيلر بأنه (علم الإنسان والحضارة) ويستند هذا العلم ، في رأيه ، إلى مبدأ السبب الكافي على نحو ما هو وارد عند ليبنتز ، تنقسم الانثروبولوجيا الى ثلاثة فروع رئيسية : طبيعية واجتماعية وثقافية ، الانثروبولوجيا الطبيعية تدرس النمو الجسمي للإنسان من الناحية التطورية وتشمل علم الحفريات البشرية (علم الإنسان البدائي) ، وعلم الاجناس البشرية من ناحية خصائصها الجسمية والانثروبولوجيا الاجتماعية تدرس النظم الاجتماعية المختلفة دراسة مقارنة وخاصة نظم المجتمعات البدائية والمتخلفة ، أما الانثروبولوجيا الثقافية فتهتم بدراسة عادات الشعوب المتأخرة وتقاليدها دراسة تاريخية وتشمل الاركيولوجيا التي تدرس ثقافات ما قبل التاريخ والثقافات البائدة ، أما الانثروبولوجيا التأويلية مصطلح افرنجي من وضع كليفورد جيرتس **Clifford Geerz** في كتابه المعنون تأويل الثقافة **(1973) The lnerpretation of Cultures** فالثقافة ، عنده هي نسق من المعاني يستعين به الشعب لتأويل خبراته وتوجيه سلوكه ، وهذا النسق من صنع الدلالات المتراكمة في الحياة اليومية وتستخدم هذه الدلالات في وضع خبرات الفرد في

اطار معين حتى يمكن تفسيرها ، ويستعير جيرتس من جلبرت رايل **Gldert Ryle** المثال التالي : ثمة تطابق فيزيقي بين غمزة عين بالعين وخلجة لا ارادية ، الاولى محملة بالمعانى بينما الثانية لا ترسل أية معلومات ومصطلح الانثروبولوجيا التأويلية مستعار من الهرمنيوطيقا ، والهرمنيوطيقا في الانثروبولوجيا تركز على دور الفرد في تأويل المعرفة بحيث نتجنب فرض معنى على الفرد من الخارج (المعجم الفلسفي ، مراد وهبه ، ص**101**-ص**102**) .

الاثنولوجيا والاثنوغرافيا والانثروبولوجيا : غموض في العبارات ، سواء في الاداب المتخصصة أو في الكتابات الشعبية ، إن في ذلك ما يضلل القارئ ، لنحاول إذا بأختصار أن نضع فيها شيئا من الانتظام ، كانت الاثنولوجيا الوصفية (أثنوغرافيا) تشير أولا (نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين) الى وصف عادات وتقاليد الشعوب التي توصف بـ(البدائية) ، والاثنولوجيا هي المعارف الموسوعية التي يمكن ان تستخلص من ذلك ، وعلى الجملة بدت الاثنولوجيا بمثابة فرع من علم الاجتماع المخصص لدراسة المجتمعات البدائية ، في تلك الفترة كانت كلمة انثربولوجيا بأختصار ، مخصصة لدراسة الإنسان في كل مظاهره الجسدية والبيولوجية ، أما الان وفي الولايات المتحدة الامريكية ، فحين نقول أنثربولوجيا **anthropology** (بلا زيادة) نفهم منها في اغلب الاحيان دراسة التطور البيولوجي في الكائنات البشرية وتطورهم الثقافي طيلة فترة ما قبل التاريخ ، ثمة اقسام ما زالت تجمع الى اليوم الانثربولوجيا الطبيعية مع علم الاثار مع الانثربولوجيا الثقافية ، لكن ومنذ نهاية القرن التاسع عشر فإن عبارة الانثربولوجيا الثقافية **cultural anthropology** صارت تستخدم للدلالة على التعليم المقارن الذي يمكن ان نستنتجه من الاثنولوجيا الوصفية ومن الاثنولوجيا بأعتبارها تجميعا للمعطيات ولتحليلها التوليفي ، من جانبهم يفضل الكتاب البريطانيون استخدام أسم (الانثربولوجيا الاجتماعية) على (الانثربولوجيا الثقافية) ذلك أنهم يحبذون دراسة الوقائع الاجتماعية والمؤسسات ، في سنوات الخمسينيات أدخل كلود ليفي ستراوس **Claude levi-Strauss** الى فرنسا الاستخدام الانكلو – سكسوني لعبارة الانثربولوجيا (ولكن دون الصفة – الثقافية) بأعتبارها دراسة الكائنات الانسانية في كل مظاهرها ، وكما في الولايات المتحدة الامريكية أزاحت هذه العبارة – دون ان تمحوها تماما – عبارة (الاثنولوجيا) ، ثم ان نجاح البنيوية وتأثيرها على العلوم الانسانية الاخرى من جهة ، ولروابط الانثربولوجيا بالفلسفة وعلم الاجتماع من جهة أخرى ، كذلك جعلنا في فرنسا حين نقول بكل أختصار (انثربولوجيا) فإننا نعني بها ما له علاقة بالتنوع المعاصر في الثقافات الانسانية ، لهذا القبول حسنته اذ انه يشير من مجتمعات بدائية متقوقعة في تاريخ جامد ، لا قدر له سوى التجدد بشكل متماه أو الموت ، لنلاحظ أيضا أن التخلي عن جهة النظر الاثنية المركزية ، التي كانت تقوم على تصنيف

الأعراق والاثنيات والمجتمعات تبعا لمعايير تحتفظ بأولية الحضارة الغربية وتفوقها قد أدى الى اعادة إحياء عبارة (الاثنولوجيا) إن رفض القطيعة (البدائية) قد برر أحيانا ابتعاد العالم الذي يقال انه حديث عن عبارة اثنولوجيا ، فالاثنولوجيا التي يشار اليها انذاك هي الدراسة النظرية التي تقوم على أستقصاء ذي مقياس صغير ، والانكباب الطويل للباحث على حقل دراسته ، والملاحظة المشاركة والحوار مع الذين يقدمون المعلومات هكذا نسمع أحيانا حديثا عن اثنولوجيا مدنية واثنولوجيا المبادرة واثنولوجيا القريب . . . الخ ، أستنتاجا ومن خلال تلاقي هذه التسميات – ولم نقم من جانبنا إلا بالاشارة الى تعقيدها – نقول ان الانثربولوجيا بوصفها علم الإنسان فهي تجمع الانثربولوجيا الطبيعية والانثربولوجيا الاجتماعية والثقافية ، وهذه الاخيرة بترادفها مع الاثنولوجيا فهي تهتم بكل الجماعات الانسانية أيا تكن مميزاتها ، وفي إمكانها أن تجعل موضوع دراستها كل الظواهر الاجتماعية التي تستحق تفسيرا من خلال العوامل الثقافية ، تعترف انثربولوجيا العوالم المعاصرة بتعددية الثقافات كما تعترف بمعاييرها المشتركة وبأختلافاتها الداخلية في ثقافة بعينها والثقافة إذا ما احتفظ هذا المفهوم بقيمة إجرائية ، فإنها لا تدرك في أيامنا كعلم يتم تقاسمه بنسبة مئة بالمئة ، ففي قلب المجتمع الواحد تتعايش تعددية من الاشكال ، والعدة الثقافية لأعضائه تختلف بحسب الوضعية الاجتماعية (العمر ، الجنس ، التربية ، الثروة ، المهنة ، القناعات السياسية ، الانتماء الديني . . . الخ) ان مفهوم التثاقف مهما كان شعبيا في الانثربولوجيا هو مفهوم يشير الى الظواهر الحاصلة من الصدمة بين ثقافتين مختلفتين ، إن التثاقف بهذا المعنى هو مفهوم خادع ، لأنه يفترض في البداية مجموعتين صافيتين ومتجانستين ، أما مفهوم التهجين ، وهو مفهوم على الموضة في أيامنا فلا يحل شيئا ، بل إنه بدلالته البيولوجية يزيد الامور تعقيدا اما العبارات العامة جدا او الشاملة جدا فهي غالبا ما تبدو قليلة النفع فإذا كان الانثربولوجيون بحاجة الى عبارة المجتمع في إشارة منهم الى نظام حياة مشتركة ، فإن عبارة نظام في إمكانها ان تدخل خطأ إذا ما أوحت الى كل منصهر أنصهارا كاملا ، إن الصراع والتغير هما بالفعل عناصر مكونة لكل مجتمع ، إن تبني وجهة نظر منظمة لا تمنع أخذ الاختلافات والتغير بعين الاعتبار ، ولا تمنع أخذ وجهة الانثربولوجيا إليها ، كما أن الدراسات المحققة على مراحل مختلفة وعلى الموضوع الواحد ، لا ينفي بعضها بعضا ، حتى لو لم يكن في وسع الباحث الواحد أن يقوم بهذه الدراسة أو تلك ، إبان القيام بدراسة الاختلافات والخصوصيات يجب تحاشي حجر العثرة مع ما لها من قيم وأعراف وفلكلور خاص ، تنتج الغرابة الثقافوية هذه صورة مجتمع مقسم ، مؤلف من مجموعة من الجماعات ، توشوش أو تصرخ كل واحدة منها بأدعائها الحقيقة ، يمتاز العصر الحاضر وبالنسبة لكل فرد بالأخذ والرد بين المستوى المحلي والمستوى الشامل ، يقال إن بقالا من نانويت **Nanuet** قرب نيويورك تعود أصوله الى كرالا **Kerala** ليتيح لـ**200,000** من مواطنيه في الضواحي ولأولادهم البقاء على تواصل بالثقافة الهندية ، حتى نعرض بأختصار مجالات

الانثربولوجيا فأن الجواب على سؤال بسيط يوحي لنا تصميما لهذا العرض : ماذا يفعل الانثربولوجي ؟ إنه يبني موضوع دراسته ويختار موضوعا يرتبط بأشكال حياة جماعية يذهب الى حقل عمله ليقوم بأستقصاء إثني وصفي يكون في أساس مسيرته ، كما عليه أن يقرأ وأن يتصفح الادبيات المخصصة لموضوع البحث ، فإذا ما قام بأستقصائه فإن الحد الادنى الذي عليه أن يعرفه هو كيف كانت الاشكاليات والمفاهيم التي يستعملها تاريخيا ومن حيث التعريفات ، ثم على الانثربولوجي أن يكتب نتائج بحثه ، من الواضح أن تكون هذه المراحل متداخلة ، فالانثربولوجي يقرأ ويكتب وهو في حقل العمل ، ولكن نحن لنا تصميمنا الخاص : الغرض ، الحقل ، القراءة ، الكتابة ، كانت الدراسات الانثربولوجية المختصة بالعلاقات بين الإنسان وبين محيطه أول الأمر دراسات حتمية : إذ ساد الاعتقاد أن مختلف المجتمعات أو الثقافات قد اكتسبت ميزاتها بفضل المحيط حيث تطورت ، إن التأقلم الثقافي قد اتبع المنطق نفسه الذي اتبعه التأقلم البيولوجي الدارويني ، وبعد ان تكاثرت الاستقصاءات الحلقية انطلاقا من الطرق التي اعتمدها بواس ومالينوفسكي ، سرعان ما تبين ان اختلافات التنظيم الاجتماعي والسمات الثقافية لا يمكن ان تفسر انطلاقا من الزامات يفرضها المحيط ، فثمة مجتمعات تعيش في الوسط نفسه تظهر اختلافات قوية ، كما أن ثمة مجتمعات تعيش في محيطات مختلفة تبرز أوجه شبه تبعث على الحيرة ، من الواضح أن الالزامات الراجعة لا بد ان تفرض حدودها ، ففي سنوات الخمسينيات عرفت فكرة السببية المرتبطة مباشرة بالمحيط أو غير المرتبطة به ، موجة ثانية تحت اسم (علم البيئة الثقافية **Julian Steward**) ثم تحت اسم المادية الثقافية **Marvin Harris** ، فكل السمات الثقافية – من التقنية الى الشعائر مرورا بالسكن وأنظمة القرابة – قد تتوافق مع خيارات عقلانية على علاقة بضرورات التأقلم المحلية ، إن تعدد التوصيفات الاثنية الدقيقة والى جانبها الدراسات التاريخية قد شككت في الدور المفتاح الذي لعبته فكرة التأقلم مع المحيط ، ففي سنوات الستينيات ظهرت معارضة الدعوة الى ألانصهار في الانظمة الاجتماعية والنظريات السببية المؤسسة على وتيرة محددة ، ظل بعض الانثربولوجيين يبحثون عن نظام انتظام شامل طارحين مفهوم نظام علم البيئة ، وهو مفهوم مشتق من البيولوجيا ، فنظام علم البيئة هو نظام يتشكل من علاقات تبادل مادي وسط محيط معين ، ان للنموذج هذا قدرته الكامنة على الاعتراف بأنه إذا كان المحيط يؤثر على حياة الناس الجمعية فإن هؤلاء الناس يؤثرون بدورهم على المحيط ، أظهر بعض الدراسات المتأخرة أن (الغابة العذراء) الامازونية على سبيل المثال ليست عذراء بشكل كامل فقد امكن فيها بالفعل اكتشاف علامات على تربية حيوانات ، وعلى منازل وعلى حقول مزروعة ترجع الى عصر قديم جديد ، تبعا للمبادئ المتعارف عليها في الدراسات الانثربولوجية ، فإن هذه الخطوة تمتاز بجعل الثقافة في مرحلة ثانية ، إذ لا تدرس هذه من أجل ذاتها ، ذلك أن السؤال يتركز على معرفة كيفية تصفية المبادلات في شكل مادي ، بالنسبة لباحثين اخرين يحبذون الدراسات

الايكولوجية الاثنية ، كان لا بد من التركيز على ضرورة فهم حوافز الفاعلين الاجتماعيين أثناء اخذهم القرارات في سنوات السبعينيات والثمانينيات تضاعفت الانتقادات تجاه الاسطورة الحديثة حول المجتمعات البدائية المثالية البدوية المعزولة خارج الزمان والتي تعيش بتوافق مع محيطها ، أسهمت الاعمال التعميمية بل اسهم الانثربولوجيون المحترفون في إبراز هذه المجموعة من الصور وذلك بإهمال تاريخ العلاقات والمبادلات ، إن الجدال حول ما يسميه المستوطنون الاوروبيون بأحتقار رجال الأدغال **(Bushmen)** قد امتدت على ما يقارب الالفي مقالة في مجالات الانثربولوجيا ، علما أن الأمر لم ينته بعد ، بل إن بعض المجالات الموازية قد تناولت مجموعات الصيادين في أمريكا الجنوبية وأفريقيا دون إرادة نفي التأثير المتبقي لبعض الرومانسية في صلب البحث العلمي ، فإن ما يستنتج من كل هذه النقاشات يشير الى ان التصورات المحلية هي أكثر تعقيدا مما يظن ما يجعل الحكم عليها صعبا جدا ، أما ما هو أكثر أهمية من الناحية الفكرية من مفهوم التأقلم ، فهو دراسة تنوع أنماط الوساطة التي تقيمها المجموعات الانسانية مع ما هو غير إنساني ما يسمح بتجاوز المعارضات البسيطة ، مثل الرمزي/ الممارسة ، المعنى/ الوظيفة ، المثالية الثقافوية / الذرائعية ، أوصل هذا الاهتمام بمفاهيم الاخرين الى ما نسميه بالانثربولوجيا المعرفية ، التي تستند الى المجالات العلمية كما تفهمها مختلف الثقافات ، إنها صياغة أكثر حيادية وأقل ماضوية من العبارات القديمة ، مثل النظريات الشعبية ، أو نظريات الشعوب الاهلية ، تقترب الانثربولوجيا المعرفية من علم النفس الذي يقدم لها مادة للمقارنة ، بخاصة في مجال دراسة التعلم ، يحاول برنامج الانثربولوجيا المعرفية من علم النفس الذي يقدم لها مادة للمقارنة ، بخاصة في مجال دراسة التعلم ، يحاول برنامج الانثربولوجيا المعرفية أن يقرب معاييره العلموية من العلوم التجريبية ، إلا أنه يصل الى الصعوبات نفسها التي تصل إليها الانثربولوجيا الثقافية بمجملها : تجميع المعلومات في الحقل لم يكن صافيا بأستمرار فذلك يتعلق أيضا بفرضيات الباحث وبمراكز اهتمامه ، مع دراسة علوم الشعوب الأهلية في مجالات محددة ، فإن هذه الأبحاث قد وسعت بشكل ملموس حقل ما هو نافع : تصنيفات ، براهين ، اليات المخيلة ، تمثلات على علاقة بكل مجالات المعرفة ، على العموم ، فإن الانثربولوجيا المعرفية تعمل بشكل يناقض المسيرة البنيوية ، فالبنيوية تنطلق من مجموعة متنوعة من الانتاجات الاجتماعية (أنظمة قرابة ، اساطير . . . الخ) ، لتحليلها شيئا فشيئا الى بعض البنى الاساسية التي تحدد الاسوار العقلية للفكرة ، أما المقاربة المعرفية فتنطلق من اليات عقلية يحركها الفرد ليفكر وليعمل بطريقة مناسبة بوصفه عنصرا من الجماعة ، فهي مدعوة الى الاهتمام عن قرب بأبحاث علم النفس التجريبي والالسنية والمنطق وعلم الاعصاب (الذي يشهد حاليا تقدما مطردا) ، إن مسألة التعلم (الثقافي) في علاقاته بالقدرات المعرفية يسمح بتحديد أو بتحاشي بعض المفاهيم مثل التثاقف او التكيف مع الحياة الاجتماعية ، من الواضح أنه اذا تحقق برنامج الانثربولوجيا المعرفية ، واذا استطاعت هذه الاخيرة

أن تشرح كيفية تثبيت المعتقدات وكيفية عمل الاستدلال وكيف تبنى الذاكرة انطلاقا من تجارب شخصية ، حينها سنشهد اقترابا كبيرا من العلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية ، ان التعارض بين الطبيعة وبين الامكان اعتبار الثقافة جزءا من الطبيعة ، أن التحليل الانثربولوجي هو تحليل بنيوي ، مقارن وله بعد أكثر عمومية من مجرد الإشارة الى حالات فردية ، إن الماقبليات الاثنولوجية هي التي تبرز التعارض بين التمثلات وبين الممارسات بين المعنى وبين الوظيفة فالانظمة الرمزية لا تصبح فاعلة الا اذا كانت دالة وعاملة في الوقت نفسه ، حتى نكون فاعلين في العالم علينا ان نعطيه معنى لذلك يتوجب علينا ان نحلل استخدام المنطق الاجتماعي وبنيته فمنذ العام **1970** قام علماء الانثربولوجيا من النساء بالبرهنة على ان تصورات العالم التي عرضت في كلاسيكيات الانثربولوجيا كانت كلها تقريبا تصورات عرض من وجهة نظر ذكورية ، يمكننا في هذا الصدد الحديث عن هوة وعن حكم مسبق يجدر بالانثربولوجيا المعاصرة أن تصححها ، كما أنه في الامكان معارضة واقع الجزئيات المحلية بوهم الكليات التي يجعل منها العالم مسلمات لا ترد ، تهدف الانثربولوجيا الى شرح تحولية الوقائع الانسانية ، علما أن دراسة هذه التحولية تنطوي على دراسة المتشابهات والكليات ، فإذا كان تنوع التوصيفات الخاصة في تاريخ يعيد توزيع الادوار دونما انقطاع ، فإن الانثربولوجيا لن يكون لها فائدة تذكر صحيح أنه قد يحصل أن يكون تأكيد الامور المنتظمة واللامتغيرات مستندا الى مهارة الكاتب في ربطه بشكل محكم عددا كبيرا من المعلومات الوقائعية تساعده فكرة عامة على ذلك ، إلا ان الامر ليس دائما كذلك فكل حجة تستدعي نقاشا في أوساط المحترفين ، في إطار ما اعتبره هابرماس موقف الكلام المثالي أي في إطار ممارسة لا تقبل الا البحث عن الحقيقة أفقا ، فالنقاش هذا الذي يستند الى قراءة متأنية للنصوص والمقارنة ، هو ما يسمح بتقييم عمل الاثنوغرافي والانثربولوجي ، يمكننا بسهولة أن نعتبر مواد البحث بمثابة حوادث مصطنعة يقوم الاستقصائي بإنتاجها بدل ان تكون وقائع ، مع الاخذ بعين الاعتبار ان ثمة أشياء في الواقع الخارجي تقاوم خصوصيات الاستقصاء ، مما لا شك فيه أن كل النظريات العلمية هي قصص وروايات الا انها ليست قصصا كالاخرى من الضرر بمكان أن نجعل الروايات المختلفة في إطار واحد الروايات الاعلانية والدعائية والمتحزبة او تلك التي تهدف الى معرفة موضوعية ، إن الوصول الى الوقائع من خلال ثقافة خاصة لا يعني اخفاء هذا الواقع بوصفه موضوعا ولا إخفاء ما تنطوي عليه الاكتشافات من بعد عالمي ، يساعد تفكيك الابتكارات والبناءات على أبطال الاعتقاد الاسطوري ببعض تحديدات الواقع لا يعني ذلك ان الواقع غير موجود ثم ان منظري التفكيك يعالجون بملء إرادتهم أوهام الكليات المعقدة – المجتمع ، النظام الاجتماعي ، التنظيم الاجتماعي ، البنية الاجتماعية ، الثقافة ، الفرنسيون . . . الخ ، والمؤلفون الذين يحاولون ابعاد هذه الكلمات عن قاموسهم الى جانب ما يرافقها من تشبيهات بيولوجية وميكانيكية سيجدون أنفسهم إذ يسعون الى تجاوز المستوى الفردي ، مجبرين على إعادة استخدام

عبارات ذات مدلول شمولي ، مثل عالم الـ ، وأكوان الـ ، ودوائر الـ ، وما شابه ذلك ، يجب إخضاع هذه لامتحان متأن الا ان الافكار ذات المعنى الكلي ، مثل روح المؤسسات مونتيسكو **Montesquieu** ، الروح الموضوع هيغل **Hegel** الكلية الدالة ديلتاي **Dilthey** ، الوعي الجماعي دوركهايم **Durkheim** ، النموذج المثالي فيبر ، الانظمة الرمزية ليفي ستراوس ، المؤسسة المتخيلة كاستورياديس **Castoriadis** ، الأيديو – المنطقي أوجي **Auge** ، الفكروي غودلييه **Godelier** ، هي أفكار نافعة نحن بحاجة إليها من أجل فهم البناء الاجتماعي الواقع أنه لا تناقض بين الأفكار الكلية وبين الفردية من حيث إطلاقها حكما حول ما هو صح أو ما هو خطأ : إن ذلك ليس الا خيارا منهجيا ولكل خيار حسناته وسيئاته فالمجتمع الواحد يمكن أن يخضع للدراسة من جهات نظر مختلفة ، مثل الباتان **Pathans** في باكستان : درس من قبل باتريك بارت انطلاقا من الفرد ومن نظريات الالعاب ومن قبل أ.اسعد ، بحسب نظرية منهجية تستلهم الماركسية ، انهما إضاءتان محتلفتان حول موضوع واحد ، إنهما نموذجان في إمكاننا ان نناقش في مدى توافقهما ، إن القبول بمعارضة الاجراءات الاستقرائية بالاجراءات الاستنباطية يعني فتح باب خصام سيء ذلك ان الانثربولوجي الجديد هو من يحسن استخدام هذا الاجراء او الاخر ، فهو ينغرس في واقع محلي ، يلاحظ ، يشارك ، يصف ، يسجل ، يصور . . . الخ حتى يتسنى له استخراج نموذج ما (وهذه هي المقاربة الاستقرائية) ، لكنه يجرب فرضيات نظرية بأستمرار (فرضياته وفرضيات محدثيه) معززا إياها أو مقربا لها عبر مراقبة الوقائع ، وهذا ما يعقد بناء الصورة التي نعطيها عن الاخرين في كتبنا وفي افلامنا ، وهذا ما لسنا بمتأكدين منه منذ اللحظة التي نحترمها الى أقصى حد بوصفها مجموعات أو أفرادا : سواء أظهرنا ذلك مختلفا جدا عنا ، او اظهرناه تماما مثلنا او سواء أشرنا الى الجزئيات او الى اكتشافنا ما هو كوني يقوم الانثربولوجي باستمرار بتجارب متناقضة فالفوارق تصدمه ، لكنه يكتشف كل يوم أن الناس يتشابهون أكثر مما يختلفون ، إنه السؤال الصعب المثقل بالدلالات على الصعيد العلمي والاخلاقي والسياسي ، لكن العجلة في صياغة احكام معيارية هي التي تجعل النقد العقلي نقدا دراميا دون ما نفع منه ، في هذا الاطار تبقى النظرية الكلاسيكية التي تبحث عن الماهيات – والايمان بتحديد ثابت (مع خصائص ثابتة) لمجتمع أو لثقافة – تبقى حملا أكثر ثقلا من قلق النظرية النسبية (الذين نسيهم أحيانا أنصار ما بعد الحداثة) التي تريد شرح كل شيء عبر السياق التاريخي ، إن إرادة تصنيف الناس إثنيات متميزة كما فعلت الاثنولوجيا الاستعمارية نجدها بشكل ما في اتباع نظرية الجماعات في يومنا هذا ، إننا في الحالتين نقوم بسحب مجتمع ما من محيطه التاريخي وصيانته من الكل الذي يحتويه أي من الدولة ففي الولايات المتحدة الاميركية يلعب نموذج الكنائس والرعية (التابعة لكنيسة معينة) دورا في تطور فكرة الجماعات بالتالي في تطور التعددية الثقافية ، والكنائس الاميركية كما برهن تشارلس الكسيس كليريل دي توكفيل **Tocqueville** لا تستطيع ان تدخل في مضاربة مع الدولة ، ذلك ان

الفصل بينهما كان حاصلا منذ البداية خلافا لما حصل في العديد من البلدان الاوروبية لم تنتقل المؤسسات التي كانت بيد الكنيسة الى الدولة واذا ما كنا نشهد الان في اوروبا تطورا لروح جماعية ، فذلك انطلاقا من ضعف سلطة الدولة الصاهرة ، وبسبب شيوع انثربولوجيا هاوية مطعمة بالنظريات الاخلاقية ، في هذه الايديولوجيا نجد تمجيدا للفوارق الثقافية ما يشكل بابا للماقبليات لا فهما للاليات التي هي في أساس بناء الهويات وبالتالي التغايرات ، لا تستدعي الحركات الباحثة عن الهوية من جانب الانثربولوجي أي حكم اخلاقي فهي موجودة ويجب أن نحاول شرحها أي أن نفهمها ، ثمة اليات شاملة تتحكم في شعوب العالم قاطبة (حركة الرساميل ، والثروات ، والشعوب ، والصور) وهي اليات تعصى عليهم ، وتشكل الرأسمالية العالمية اللحظة البنيوية فيها ، فالعالم بأسره حاليا قد صار أسير شبكات وتبادلات وأسواق ، والعديد منا بات يعتبر نفسه دون ممسك في نظام عالمي يشهد تحولا سريعا ، لذلك لن نفاجأ إذا وجدنا الناس يتجمعون هنا اوهناك ، ويؤقلمون ثقافتهم مع تحديات الوقت ، ويستعملون ماضيهم بطريقة خلاقة في محاولة منهم لإيجاد ثمة مكان لهم وللخلوص ببعض الحسنات في إمكان الانثربولوجي أن يفكك هذه الايديولوجيا من خلال ابرازه ان الاستبداد بالرأي تحت كل أشكاله : العرقية ، الاثنية ، الطبقية ، الدينية ، الجنسية ، عرضت خطأ كما لو كانت صفات جوهرية ، إلا أنه عليه أن يشتغل كمؤرخ ليدرس ظروف ظهور هذه الاشكال والى رسالة المؤرخ أريك هوبسبان **Eric Hobsbawn** الذي لاحظ منذ قرابة عقدين من السنين أن التقاليد تنتج نفسها وتعيد إنتاج نفسها دون ما انقطاع يستطيع الانثربولوجي ان يضيف أن لا وجود لثقافة دون سياسة ودون إخراج ، تدين الهوية في يومنا هذا بالكثير لما هو شمولي أكثر مما تدين لما هو محلي تدين لحفظ البقاء والاستمرار أكثر مما تدين للماضي ، تدين للدولة أكثر مما تدين للجذور : إنها اللحمة التي تجمع بين كل هذه العناصر **(الانثربولوجيا ، مارك أوجيه ، جان بول كولاين ، ترجمة : جورج كتوره ، ص13-ص15 ، ص21-ص23 ، ص39-ص42 ، ص94-ص98) .**

لم تعرف الانثروبولوجيا قبل النصف الثاني من القرن العشرين تقسيمات وفروعا إذ كانت تتم لأغراض خاصة بالباحث أو من يكلفه ، كدراسة حياة بعض المجتمعات أو مكوناتها الثقافية ، ومع انطلاقتها في الستينات والسبعينات من القرن العشرين حيث أخذت تتبلور مبادئها واهدافها ، كانت ثمة محاولات جادة لتوصيفها كعلم خاص ، وبالتالي وضع تقسيمات لها وفروع من أجل تحقيق المنهجية التطبيقية من جهة والشمولية البحثية التكاملية من جهة أخرى فظهرت نتيجة ذلك تصنيفات متعددة استند بعضها الى طبيعة الدراسة ومنطلقاتها ، بينما استند بعضها الاخر الى اهدافها ، فقد قسمها رالف بدنجتون Bdnjton في كتابه مقدمة في الانثربولوجيا الاجتماعية الصادر عام **1960** الى قسمين أساسيين : الانثربولوجيا العضوية أو الطبيعية ، والانثربولوجيا الثقافية ، أما بارنو فقد قسمها في كتابه الانثربولوجيا الثقافية الصادر عام **1972** الى ثلاثة اقسام هي : الانثروبولوجيا التطبيقية ، الانثربولوجيا النفسية او الثقافة

والشخصية ، الانثروبولوجيا الاجتماعية ، وإذا اعتبرنا ان الانثروبولوجيا التطبيقية هي اقرب الى المنهج البحثي وليست فرعا من علم الانثروبولوجيا ، ومن ثم قمنا بعملية توليف بين الاقسام الاخرى في التصنيفين السابقين ، أمكننا الوصول الى التصنيف التالي الذي يضم أربعة فروع (أقسام) رئيسة تشمل الجوانب المتعلقة بالانسان / الفرد والمجتمع / وهي : (الانثروبولوجيا العضوية / الطبيعية ، الانثربولوجيا النفسية ، الانثروبولوجيا الثقافية ، الانثروبولوجيا الاجتماعية) ، وسنتعرف فيما يلي كل فرع من هذه الفروع

أولا– البدايات الاولى لدراسة الانثروبولوجيا:

شهد القرن العشرين مراحل تكوين الانثروبولوجيا وتطويرها ، لتصبح كيانا أكاديميا ومهنة متخصصة عند كثير من العلماء والفلاسفة والباحثين ، فعلى الرغم من أن الفكر الانثروبولوجي قد ظل خلال العقدين الأوليين من القرن العشرين ، متأثرا الى حد بعيد ، بالنظريات التي سادت وتبلورت في السنوات الاخيرة من القرن التاسع عشر ، فإنه سرعان ما تغير وتحول الى منطلقات جديدة ، نتج عنها اتجاهات متعددة إزاء دراسة الإنسان وحضارته ، سواء ما كان منها نظريا او منهجيا ، إن الاتجاه العلمي الذي نشط في القرن التاسع عشر وتبلور في مجالات متعددة دفع العقل الانساني الى نبذ الفكر الفلسفي الذي كان يتحفظ على قدرة العقل الانساني في التوصل الى الحقيقة المطلقة ، وهذا ما نتج عنه قيم فكرية جديدة تدعو الى النظر الى العقل والمنطق المحسوس ، والواقع الملموس كأدوات للمعرفة ، كما تدعو الى التفاؤل بمستقبل الانسانية ، إلا أن أحداث الحرب العالمية الاولى ونتائجها السلبية على المجتمع الانساني ، بددت هذا التفاؤل وأحلت محله النظرة التشاؤمية ، وهذا ما بدا في نظرة الفلاسفة إلى مشكلات الإنسان في هذا القرن (القرن العشرين) إلى حد اعتقاد بعضهم أن المستقبل صعب ومظلم مع ظهور النازية في ألمانيا ، والفاشية في إيطاليا ، وبلغ هذا الاتجاه ذروته فيما عرف بالحركة (الوجودية) التي شاعت في فرنسا ، وعلى رأسها جان بول سارتر الذي عاش ما بين **1980-1905** ، وبرز مقابل هذا الاتجاه التشاؤمي اتجاه اخر اتصف بالتفاؤل كان من ابرز رواده في أمريكا الفيلسوف التربوي جون ديوي الذي عاش ما بين **1952-1859** ، فقد أصدر كتابه الشهير إعادة البناء في الفلسفة ، وتبنى فيه موقفا صريحا مناهضا للفلسفة الميتافيزيقية ، ودعا فيه الى ضرورة الاهتمام بالبحث عن القوى المعنوية التي تحرك نشاط الإنسان ، لاعتقاد (ديوي) أن لدى هذا الإنسان الكثير من الامكانات والقدرات التي يمكنه بواسطتها الخروج من أزمته الراهنة . . كما تساعده في مشكلاته الحياتية المتزايدة ، دون اللجوء إلى قوى خارجة عن نطاق الطبيعة ، وكان للدين أيضا تأثيراته في تشكيل الفكر الانثروبولوجي في العقود الأولى من القرن العشرين ، ولاسيما على النظم الاجتماعية ، إلا أن ذلك التأثير تضاءل أمام تعاظم التيارات التحررية وما رافقها من إنجازات علمية هائلة ألأمر الذي حدا بالكنيسة في بداية النصف الثاني من القرن العشرين ، إلى تقبل فكرة الحوار وحرية المناقشة في الامور الدينية والدنيوية . . بعيدا عن الاساليب القمعية التقليدية ، وهكذا شكل هذا العلم

دعامة أساسية في ثقافة القرن العشرين عامة وفي الفكر الانثربولوجي خاصة ، حيث كان وثيق الصلة بالفكر الاجتماعي والقضايا الانسانية التي أسهمت في تحديد موضوعات الدراسة الانثروبولوجية ومناهجها وأهدافها .

ثانيا - الاتجاهات المعاصرة في دراسة الانثروبولوجيا :

لاقت النظرية التطورية التي ظهرت في القرن التاسع عشر انتقادات واسعة بأعتبارها استندت الى الحدس والتخمين ، وتعميم الاحكام المطلقة على الثقافات الانسانية ، من دون أن تثبت صحة ذلك بالبراهين أو القرائن العلمية / الواقعية ، ولذلك بدأت تضمحل تدريجيا مع بداية القرن العشرين ، لتحل محلها أفكار نظرية جديدة لدراسة الثقافات الانسانية من حيث نشوؤها ومكوناتها وتطورها ، فكان أن ظهرت خلال الربع الثاني من القرن العشرين ثلاثة اتجاهات رئيسية متفاعلة فيما بينها ، ركزت في دراستها على تناول العلوم الاجتماعية ، بأسسها ومنطلقاتها وأهدافها ، وهذا ما أسهم بفاعلية في إرساء دعائم علم الانثربولوجيا المعاصر .

1) الاتجاه التاريخي : ويقسم الى قسمين : الاتجاه التاريخي / التجزيئي ، والاتجاه التاريخي النفسي ، وسنقدم فيما يلي عرضا موجزا لكل منهما .

1/1 – الاتجاه التاريخي / التجزيئي : ذكرنا ان الفكر التطوري للحضارات الانسانية أصبح سائدا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر ، حيث بدأت تتبلور الدراسات الانثروبولوجية ، وظهر الى جانبه أيضا الاتجاه الانتشاري الذي يعتمد على ان نشأة الحضارة الانسانية كلها ترجع الى مصدر (مجتمع) واحد ، ومنه انتشرت الى اماكن اخرى في العالم ، ويوجد الاتجاه الانتشاري في كل من الانثروبولوجيا الثقافية والانثروبولوجيا الاجتماعية ، وإن أخذ طابعا خاصا في كل منهما ، فتطبيق الاتجاه الانتشاري في مجال الانثروبولوجيا الثقافية ، يتعلق بجمع العناصر الثقافية ، بما في ذلك من العناصر التكنلوجية والفكرية ، بينما يقتصر في مجال الانثروبولوجيا الاجتماعية ، على العلاقات والنظم الاجتماعية السائدة في المجتمع والتي تشمل بعض العناصر الثقافية ، ولا تشملها كلها ، ويقوم الاتجاه هنا على مبدأ هام ، وهو أن النظم الاجتماعية كثيرا ما تستعار او تنقل من مكان إلى اخر ، وبناء على ذلك فإن تشابه النظم الاجتماعية والعادات في المجتمع الواحد أو في المجتمعات المختلفة ، لا ينشأ على نحو تلقائي ، وإنما ناتج عن التشابه في الامكانات الاجتماعية والطبيعية والانسانية ، وعلى الرغم من ذلك استمر اهتمام الباحثين بأستخدام المنهج التاريخي في تفسير ظاهرة التباين بين الحضارات في المجتمعات الانسانية واعتمد هذا الاتجاه على مبدأين اثنين :

أولهما : ان الاتصال بين الشعوب المختلفة كان بفعل الاحتكاك الثقافي / الحضاري ، المباشر وغير المباشر .

وثانيهما : عملية انتشار بعض المكونات (الخصائص) الحضارية او كلها من مصادرها الاصلية الى المجتمعات الاخرى سواء بالرحلات التجارية أو بالكشوف أو بالحروب والاستعمار وهذان المبدأن متكاملان في دراسة الظواهر الثقافية

ويمكن من خلالهما تفسير التباين الحضاري بين الشعوب .

وقد اعتمد هذا الاتجاه منهجا تاريخيا – جغرافيا ، قاده الالماني فريدريك راتزال الذي ركز على أهمية الاتصالات والعلاقات الثقافية بين الشعوب المختلفة ، ودورها في نمو الحضارة الخاصة والعامة الثقافية بين الشعوب المختلفة ودورها في نمو الحضارة الخاصة والعامة وتبعه في ذلك تلامذته ولا سيما هوينريخ شورتز ، الذي أبرز فكرة وجود علاقات حضارية بين العالم القديم (اندونيسيا وماليزيا) والعالم الجديد (امريكا) ، وكذلك ليوفرو بينيوس صاحب نظرية (الانتشار الحضاري) بين اندونيسيا وافريقيا ، وانطلاقا من هذا الاتجاه ظهرت في اوروبا نظريتان مختلفتان حول التفسير الانتشاري لعناصر الثقافة.

النظرية الاولى : هي النظرية الانتشارية التي تعتمد الاصل المركزي الواحد للثقافة / الحضارة ، سادت هذه النظرية في انكلترا ، وأرجعت نشأة الحضارة الانسانية كلها الى مصدر واحد ، ومنه انتشرت الى المجتمعات الانسانية الاخرى ، وكان من رواد هذه النظرية عالم التشريح إليوت سميث وتلميذه وليم بيري ، اللذان رأيا أن الحضارة الانسانية نشأت وازدهرت على ضفاف النيل في مصر القديمة منذ حوالي خمسة الاف سنة قبل الميلاد ، وعندما توافرت الظروف المناسبة للتواصل بين الجماعات البشرية ، بدأت بعض مظاهر تلك الحضارة المصرية القديمة تنتقل الى ارجاء متعددة من العالم حيث عجزت شعوبها عن التقدم الثقافي والابتكار الحضاري فراحت تعوض عن ذلك العجز بالاستيراد والتقليد ، لقد نال اليوت سميث شهرة كبيرة عن جدارة ، نتيجة أبحاثه عن المخ ودراساته في الانثروبولوجيا القديمة **(Paleo-anthropology)** حيث انكب في إحدى فترات حياته على دراسة المخ في المومياء المصرية ، وقادته أبحاثه هذه الى الاقامة في مصر ، حيث أدهشته الحضارة المصرية القديمة ، وأخذ كما فعل العديدون ، يلاحظ ان الثقافة المصرية القديمة تضم عناصر كثيرة يبدو أن لها ما يوازيها في ثقافات بقاع أخرى من العالم ، وقلبت نظرياته الجريئة الاعتبارات التقليدية عن الزمان والمكان فلم يقتصر على القول بأن العناصر المتشابهة في حوض البحر الابيض المتوسط وأفريقيا والشرق الأدنى والهند ، من أصل مصري ، بل ذهب الى ان العناصر المماثلة في ثقافات أندونيسيا والامريكتين ، تنبع من المصدر المصري ذاته ، أما وليم بيري ، فقد أعطى في كتابه (أبناء الشمس) شرحا كاملا للنظرية الهيليوليتية **Heliolithic** وهو الاسم الذي أطلق على المدرسة الانتشارية عن تاريخ الثقافة ، فعنوان الكتاب يشير الى أحد عناصر المجمع الثقافي الذي تزعم هذه المدرسة أن أصله في مصر ، ومنها انتشر . . وهو الاعتقاد بأن الملك ابن الشمس ، والعناصر الاخرى في هذا المجمع هي : التحنيط ، بناء الاهرامات ، والقيم الكبرى للذهب واللآلىء ، وتنطلق براهين سميث وبيري ، من أن بناء الاهرامات أيضا من منشأ مصري ، كما هي الحال في أهرامات المكسيك وكذلك الامر في احتفاظ الافريقيين بعظم ساق الملك المتوفى ، لأستعماله في

الطقوس الدينية نتيجة لأنتشار عادة التحنيط عند المصريين .

النظرية الثانية : هي النظرية الانتشارية التي تعتمد الاصل الثقافي / الحضاري ، المتعدد المراكز ، وكان من دعاة هذه النظرية ، فريق من العلماء الالمان والنمساويين وفي طليعتهم / فريتز جراينور/ الذي عاش في الفترة ما بين **1875-1934** ، و وليم شميدت الذي عاش في الفترة ما بين **1868-1959** ، لقد رفض هذا الفريق فكرة المنشأ (المركز) الواحد للحضارة الانسانية لأن هذه الفكرة ضرب من الخيال أكثر من قربها الى الاساس العلمي ، وافترضوا وجود مراكز حضارية أساسية وعديدة ، في إماكن متفرقة في العالم ، ونشأ من التقاء هذه الحضارات ، بعضها مع بعض ، دوائر ثقافية تفاعلت ببعض عمليات الانصهار والتشكيلات المختلفة ، وكان ويسلر ، اول من استعمل (الدائرة الثقافية) بهذا المعنى ، في بحثه عن ثقافات الهنود الامريكيين ولا يزال تعريفه لهذا المفهوم على الرغم من تعديله ، منذ ذلك الوقت مفيدا في هذا المجال ، يقول ويسلر : إذا أمكننا تجميع سكان العالم الجديد الاصليين أي الهنود الامريكيين فسنحصل على دوائر متعددة : دوائر طعام ، دوائر منسوجات ، ودوائر خزف . . . وغيرها ، وإذا اخذنا في الحسبان العناصر جميعها في وقت واحد ، حولنا الوحدات الاجتماعية او القبلية ، يمكننا ان نجد جماعات محددة المعالم ، وهذا ما يعطينا الدوائر الثقافية ، او تصنيفا للجماعات وفق عناصر ثقافتهم ، وهذا ما يفسر أوجه الاختلاف عن تلك الثقافات المركزية الاساسية ، إلا أن أصحاب هذا الرأي لم يقدموا الدلائل على أماكن وجود تلك المراكز ، أو عمليات تتبع حركات الاتصال فيما بينها ، ودراسة النتائج المترتبة على ذلك بطريقة منهجية سليمة ، لقد كانت وجهة نظر المدرسة (الثقافية التاريخية) الالمانية – النمساوية أكثر عمقا وتنميقا . . وكانت عنايتها بأختيار معايير الحكم على قيمة وقائع الاقتباس المفترضة ، وإصرارها على الحيطة في استخدام مصادر المعلومات ودقتها في تحديد تعريفاتها ، وغنى وثائقها ، تتجاوب كلها تماما مع متطلبات البحث العلمي الدقيق ، ولهذا لاقت قبولا واسعا ، تقوم نظرية المدرسة (الثقافية-التاريخية) في جوهرها وكما شرحها زعيمها وليم شميدت ، على نظرة صوفية الى طبيعة الحياة وإلى التجربة الانسانية ، فقد نشأت هذه المدرسة ضمن إطار فكري ، واستخدمت تعبيرات ومصطلحات تختلف اختلافا جوهريا عن النظرة العقلانية ، وعن مفردات أغلب المفكرين الانثروبولوجيين . . ويظهر ذلك في مناقشة شميدت طرائق البحث في دراسة الدوائر الثقافية المختلفة ، والتي تقسم إليها هذه المدرسة ، أي الثقافات جميعها . . وترى أنها انتخبت الثقافات الموجودة – اليوم – في العالم ، بواسطة انتشار عناصرها ، ويعترف شميدت كما يعترف الانثروبولوجيون جميعهم بالحاجة الى فهم معنى الحياة البدائية بالنسبة لمن يعيشونها والاهم من ذلك فهم معناها بالنسبة لأولئك الذين عاشوها في العصور الغابرة . . . ويقول شميدت إننا نعرف ذلك باللجوء الى المبدأ السيكولوجي التعاطفي ، الذي يستطيع الإنسان بواسطته أن يضع نفسه في الحالة النفسية للشخص الذي يرتبط معه بعلاقة ما ، أما إسهام فريتز جرابنور في منهج المدرسة التاريخية –

الثقافية بوجه خاص وفي علم الانثروبولوجيا بوجه عام فتمثل في التحديد الدقيق الموضوعي لمعايير تقييم انتشار بعض العناصر الثقافية من شعب الى شعب اخر ، فالنظام الاجتماعي والثقافة السائدان عند جماعة (مجتمع ما) لهما تأثير انتقائي إذ يحولان دون قبول نماذج لا تنسجم البتة مع النسق القائم ، وفي الوقت نفسه ، لايمكن تجاهل أثر الاقتباس على الانظمة الاجتماعية حيث تتوقف فرص الاقتباس على الاحتكاكات التي تكون وليدة المصادفات ، ومثال ذلك : أن تكون الثقافة التي أحتك بها الهنود المكسيكيون هي الثقافة الاسبانية ، أمر يمكن اعتباره حدث اتفاقا وعرضا وكذلك الحال بالنسبة لهنود الولايات المتحدة الامريكية ، الذين كان معظم احتكاكهم بالثقافتين الانجليزية والفرنسية ، إن هذه المعايير التي يدعونها معايير الكيف والكم ، هي أساسية في الدراسات التي تتناول النقل الثقافي جميعها ، ومعناها بسيط جدا ، فعندما يبدو للعيان تماثل بين ثقافتي جماعتين مختلفتين ، فإن حكمنا حول أحتمال أشتقاقهما من مصدر واحد ، يتوقف على عدد العناصر المتماثلة ومدى تشابكها ، فكلما أزداد عدد العناصر المتماثلة ازداد احتمال وقوع الاقتباس . . وينطبق الامر ذاته على مدى تداخل (تعقيد) عنصر من العناصر ، ولذا يمكن استخدام القصص الشعبية ، مثلا استخداما مفيدا في دراسة الاحتكاك التاريخي بين الشعوب البدائية ، ولم يقتصر التفسير الانتشاري على أوروبا فحسب وانما امتد ايضا الى امريكا حيث ظهرت حركة مماثلة لآراء سميث وشميدت من حيث نقد التفسير التطوري للثقافة والاتفاق على فكرة انتشار العناصر الثقافية بطريق الاستعارة والتقليد كأساس لتفسير التباين الثقافي / الحضاري بين الشعوب ، أما بخصوص فكرة المراكز الحضارية (الدوائر الثقافية) فيرى أصحاب المدرسة الامريكية أن الملامح المميزة لثقافة ما وجدت أولا في مركز ثقافي – جغرافي محدد ثم انتقلت الى اماكن اخرى من العالم ، وهذا يعني أن اصحاب الاتجاه الانتشاري في أمريكا ، رفضو آراء الاوربيين بعدم إمكانية التطور الحضاري المستقل ، وأن بعض الناس بطبيعتهم غير مبتكرين أو قادرين على القيام بعملية الابتكار والتطور ، وكان الامريكي فرانز بواز الرائد الاول لهذا الاتجاه التاريخي / التجزيئي ، قد عارض الفكرة القائلة بوجود طبيعة واحدة وثابتة للتطور الثقافي ، ورأى أن أية ثقافة من الثقافات ليست إلا حصيلة نمو تاريخي معين ، ولذلك يتوجب على الباحث الانثروبولوجي ان يوجه اهتمامه نحو دراسة تاريخ العناصر المكونة لكل ثقافة على حدة قبل الوصول الى تعميمات بشأن الثقافة الانسانية بكاملها ، وقد أصر بواز على أنه لكي تصبح الانثربولوجيا علما ، فلا بد أن تعتمد في تكوين نظرياتها على المشاهدات والحقائق الملموسة ، وليس على التخمينات أو الفرضيات الحدسية ، ومن هذا المنطلق استخدم بواز مصطلح (المناطق الثقافية) للاشارة الى مجموعة من المناطق الجغرافية ذات النمط الثقافي الواحد ، بصرف النظر عما تحتويه هذه المناطق من جماعات أو شعوب ، وقد طبق بواز هذا المفهوم على ثقافات قبائل الهنود الحمر في أمريكا ، وأستطاع تحديد-تمييز- سبع مناطق ثقافية رئيسة يندرج تحتها هذا العدد الهائل

من قبائل الهنود الحمر والذي كان يزيد عن **50** قبيلة في الوقت الذي نزح الاوروبيون لاستعمار القارة الامريكية ، وبهذا يشير مفهوم (المنطقة الثقافية) الى طرائق السلوك الشائعة بين عدد من المجتمعات التي تتميز باشتراكها في عدد من مظاهر الثقافة نتيجة لدرجة معينة من الاتصال والتفاعل ، واذا ما تصفحنا كتابات بواز وجدنا أن افكاره تتميز عن افكار سميث وبيري وشميدت وغيرهم من الانتشاريين المتطرفين وذلك بتشديده على النقاط التالية :

1- ان الدراسة الوصفية للانتشار مقدمة لدراسة عملية الانتشار دراسة تحليلية .

2- يجب ان تكون دراسة الانتشار دراسة استقرائية أي أنه يجب دراسة العناصر الثقافية المترابطة (المجمعات الثقافية) التي يزعم أنها ناشئة عن الانتشار تبعا لعلاقتها الداخلية اكثر من كونها مجموعة من العناصر شكلها الباحث اعتباطيا .

3- يجب ان تتجه دراسة الانتشار من الخاص الى العام ورسم توزيع للعناصر في مناطق محدودة قبل رسم خارطة توزعها في القارة وترك الكلام عن توزعها في القارة ن وترك الكلام عن توزعها في العالم كله .

4- ان منهج دراسة العملية الديناميكية والانتشار ليس سوى وجه من وجوهها ، يجب أن يكون منهجا سيكولوجيا ، وأن يعود الى الفرد بغية فهم حقائق التغير الثقافي ، واستنادا الى هذه المنطلقات ، يرى بواز ان مراعاة العوامل السيكولوجية الكامنة في عملية الاقتباس ، تكتسب اهمية كبيرة في هذه الدراسات الثقافية ، كما يجب تحليل هذه الثقافات بصورة إفرادية اولا ، ومن ثم إجراء مقارنة تفصيلية فيما بينها ، سواء من حيث نظامها البنائي او من حيث عناصرها ، ولا تكون النتائج مقبولة ، الا بتحريات في مناطق عديدة – تسمح بتعميم هذه النتائج ، فقد أكتشف بواز ان ثمة عددا من السمات الثقافية المشتركة بين جماعات الهنود الحمر التي تعيش في السهول الساحلية لأمريكا الشمالية فعلى الرغم من أن لكل منها استقلاليتها الخاصة واسمها ولغتها وثقافتها ، إلا أن سكانها جميعهم يصطادون الجاموس للغذاء ، ويبنون المساكن على أعمدة يغطونها بالجلود التي يستخدمونها أيضا في صنع الملابس . . . وهكذا جاء مفهوم (مصطلح) المنطقة الثقافية ، كتصنيف وصفي وتحليلي للثقافات ، الامر الذي يسهل المقارنة بين الثقافات ، ومن ثم الوصول الى تعميمات بشأن الثقافة الانسانية كلها ، ونتج عن هذا الاتجاه الانتشاري بوجه عام ، أن بدأ الانثروبولوجيون ينظرون الى ان للثقافات الانسانية كيانات مستقلة من حيث المنشأ والتطور والملامح الرئيسة التي تميز بعضها من بعض ، وهذا ما عزز فكرة تعدد الثقافات وتنوعها ، وطرح مفهوم النسبية الثقافية التي أصبحت من أهم المفهومات الاساسية في الفكر الانثربولوجي وتطوره ، كعلم خاص من العلوم الانسانية له منطلقاته وأهدافه ، توجب دراسته من خلالها ، ولكن نظرية الانتشار الثقافي بحسب فكرة الدوائر المتحدة المركز لاقت انتقادات شديدة ، ومنها ما وجهه إدوارد سابير الذي ذكر ثلاثة تحفظات على فكرة التوزع المستمر :

أولها : يمكن ان يكون الانتشار في أحد الاتجاهات أسرع منه في اتجاه اخر .

ثانيها : قد يكون الشكل الاقدم تاريخيا تعرض لتعديلات في المركز بحيث يخطئ الباحث في تحديد المركز الحقيقي لأصل الشكل .

وثالثها : قد يكون لتحركات السكان داخل منطقة التوزع ، اثار تؤدي الى سوء تأويل نموذج الانتشار الثقافي .

ولكن هل يعني هذا التخلي عن محاولات إعادة تركيب الاحتكاك التاريخي بين الشعوب البدائية والتطور التاريخي للمناطق التي ليس لها تاريخ ؟ والجواب : ليس ثمة ما يبرر هذه النتيجة ، ويبدو ان هذا الجهد المبذول في هذا المجال ، إذا ما اخذ كل شيء في الحسبان ، جدير بالاهتمام والعناية ، بشرطين :

1-ان يكون بالامكان اعتبار المنطقة المختارة للتحليل ، ذات وحدة تاريخية .

2-أن يكون الهدف من التحليل تقرير احتمال وقوع التطورات التاريخية وليس تقرير الحقيقة المطلقة عنها .

ولكن مهما تعددت الادلة على ظاهرة الانتشار الثقافي ، فإنه يتعذر بالنسبة للمجتمعات غير المتعلمة – وفي معظم الاحيان – التمييز بين العناصر الثقافية التي تسربت اليها من الخارج ، وبين العناصر التي نشأت من داخلها ويتضح من وجهة النظر التجريبية ، أن كل ثقافة بمفردها اقتبست عن الثقافات الاخرى ، أشياء أكثر من التي اخترعتها بذاتها والدليل على ذلك الانتشار الواسع لعناصر ثقافية معقدة في مجالات التكنولوجية والفنون الشعبية والمعتقدات الدينية والمؤسسات الاجتماعية ، وهكذا نجد ، أن عملية الانتشار الثقافي تسير في اتجاهيين حيث يستفيد كل مجتمع من ثقافة المجتمع الاخر الذي يحتك به . . ولا سيما في المجتمعات الكبيرة ، حيث تتم عملية الانتشار الثقافي من خلال اقتباس عناصر من ثقافات أخرى ، وانتشار مقوماتها وأنماطها الرئيسة والفرعية ، بين فئات هذه المجموعة البشرية الكبيرة .

2/1- الاتجاه التاريخي / النفسي :

بدأ الاتجاه التاريخي / التجزيئي يتعدل ويأخذ مسارات جديدة ، حيث ظهرت فكرة توسيع المفهوم التاريخي في دراسة الثقافات الانسانية ، وذلك بفضل من تأثروا بنتائج علم النفس ، ولا سيما سيغموند فرويد الذي عاش ما بين **(1852-1939)** وتلامذته الذين رأوا أنه بالامكان فهم الثقافة من خلال التاريخ ، مع الاستعانة ببعض مفهومات علم النفس وطرائقه التحليلية ، وهذا ما كان له أثر كبير في الاتجاه نحو الكشف عن الانماط المختلفة للثقافات الانسانية ، فقد رأت روث بيندكيت ورفاقها أن دراسة التاريخ بوقائعه وأحداثه لا تكفي لتفسير الظواهر الاجتماعية والثقافية ، وذلك لأن الظاهرة الثقافية بحد ذاتها مسألة معقدة ومتشابكة العناصر ، فهي تجمع بين التجربة الواقعية المكتسبة والتجربة السيكولوجية (النفسية) ، وأن أية سمة من السمات الثقافية ، تضم مزيجا من النشاط الثقافي والنفسي بالنسبة لبيئة معينة ، وعلى الرغم من ذلك ، فإن أية ثقافة لا تؤلف نظاما مغلقا أو قوالب جامدة يجب أن تتطابق معها سلوكات أعضاء المجتمع جميعهم ، ويتبين من حقيقة الثقافة السيكولوجية أن الثقافة – بهذه الصفة - لا تستطيع أن تفعل شيئا ، لأنها ليست سوى مجموع سلوكات الاشخاص الذين يؤلفون مجتمعا خاصا (في

وقت ومكان محدد) وأنماط عادات التفكير عند هؤلاء الاشخاص ، ولكن على الرغم من أن هؤلاء الاشخاص يلتزمون –عن طريق التعلم والاعتياد- بأنماط الجماعة التي ولدوا فيها ونشأوا ، فإنهم يختلفون في ردود أفعالهم تجاه المواقف الحياتية التي يتعرضون لها معا ، كما أنهم يختلفون أيضا في مدى رغبة كل منهم في التغيير ، إذ إن الثقافات جميعها عرضة للتغير ، وهذا يدلل على مرونة الثقافة وإتاحتها فرصة الاختيار لأفرادها . . بحيث أن القيم التي يتمسك بها مجتمع ما وتميزه من المجتمعات الاخرى ، ليست كلها ثابتة بالمطلق وتنتقل الى حياة الاجيال المتعاقبة ، وإنما ثمة قيم متغيرة ، تتغير بحسب التغيرات الاجتماعية والثقافية التي يمر بها المجتمع ، ويعتبر كتاب (انماط الثقافة) الذي نشرته بيندكيت عام **1932** ، البداية الحقيقية لبلورة الاتجاه التاريخي / النفسي في دراسة الثقافات الانسانية ، حيث أوضحت الدراسة أنه من الضرورة النظرة الى الثقافات في صورتها الاجمالية أي كما هي في تشكيلها العام ، وذلك لأن لكل ثقافة مركز خاص تتمحور حوله وتشكل نموذجا خاصا بها ، يميزها عن الثقافات ألاخرى ، ومن هذا المنظور قامت بيند كيت بإجراء دراسة مقارنة بين ثقافات بدائية متعددة ، وخلصت إلى ان ثمة علاقات قائمة بين النموذج الثقافي العام ومظاهر الشخصية ، وهذا ما ينعكس لدى الافراد في تلك المجتمعات ، ومن الممكن دراسة مظاهر التكيف المورفولوجي (الشكلي) للنوع البشري بالمصطلحات المألوفة في علم الاحياء وفي الوقت نفسه ، كان لا بد من تطوير أساليب فنية جديدة لوصف مظاهر التكيف السلوكي والنفسي ، ويعد مفهوم الثقافة من أهم المفهومات التي تطورت في هذا المجال ، وأكثرها فائدة وحيوية ، ومع أن هذا المفهوم اقتصر في السابق على النواحي الوصفية ، فإنه – على أضعف تقدير- زودنا بطريقة محددة للتعرف الى النتاج النهائي لعمليات التكيف ، فوضع بالتالي أسسا للمقابلة بين النماذج المختلفة لطرق التكيف ، لقد شهد الاتجاه التاريخي / النفسي في الدراسات الانثربولوجية ، ظهورا متميزا في الربع الثاني من القرن العشرين ، مترافقا مع انتشار مدرسة التحليل النفسي التي أنشأها فرويد واستمد منها الانثروبولوجيون الكثير من المفاهيم النفسية لتحديد العلاقات المتبادلة بين الفرد وثقافته في إطار المنظومة الثقافية / الاجتماعية ، وقد أنصب أهتمام أصحاب هذا الاتجاه ، على دراسة الموضوعات المتعلقة بالتميز الثقافي / الاجتماعي ، بالاستناد الى الميزات النفسية السائدة بين الافراد والجماعات ، وتعد دراسة بيند كيت بعنوان (الكريزنتيموم والسيف **the chrysanthemum and the Sword** عام **1946** من اهم الدراسات في هذا الاتجاه حيث بحثت في علاقة الثقافة بالشخصية اليابانية ، وهذا ما ساعد في بلورة السياسة الامريكية تجاه استسلام المحاربين اليابانيين في اثناء الحرب العالمية الثانية ، وأوضحت الدراسة أن الجنود اليابانيين كانوا سيرفضون الاستسلام بصورة مطلقة ويستمرون في القتال حتى الموت ، إلا ان تأثير مبادئ الطاعة والولاء للأمبراطور على هؤلاء الجنود جعلهم يستجيبون لتعليماته ويخضعون لأوامره ، ولكن يرى بعض العلماء –وهو محق في ذلك – أن الانشغال الزائد بالاشكال الخارجية للثقافة ، قد أثر سلبيا في

المحاولات الرامية إلى تفهم دلالتها السيكولوجية ، ومن المعروف أن الحقيقة النهائية للثقافة ، هي سيكولوجية . . ونقصد بذلك ان وجود الثقافة يرتبط ارتباطا وثيقا بوجود أناس يديرون مؤسساتها ، تفسر السبب الذي من أجله تشعر الكائنات البشرية بأرتياح كبير عندما تعيش وفق نظام رتيب معروف ، وهذه الحقيقة تفسر أيضا الية التغير الثقافي ، فالافراد في كل مجتمع يملكون قابليات وحوافز وميولا وقدرات تؤدي دورها ضمن إطار القالب الثقافي العام ، وتسهم بأستمرار في مراجعة التقاليد القائمة وإدخال تحسنات عليها ، وكان من نتيجة ذلك ، ظهور مدرسة ثقافية نفسية (أمريكية) من روادها : (كلايد كلاكهون ، مرغريت ميد ، رالف لينتون) وغيرهم ممن اعتمدوا على مفهوم بناء الشخصية الاساسي الذي يشير إلى مجموعة الخصائص السيكولوجية والسلوكية ، التي يبدو أنها تتطابق مع كل النظم والعناصر والسمات التي تؤلف أية ثقافة ، إذ إنه على الرغم من أن النمط الثقافي السائد في أي مجتمع لا يمكن ان يزيد –او يقل- من وجود الفوارق الفردية في نطاق الثقافة الواحدة إلا أن تلك تلك العلاقة القائمة بين الأنماط الثقافية والشخصية الفردية ، وما تحدث من تأثيرات متبادلة بينهما ، لا يجوز إهمالها ، بل يجب أخذها في الحسبان أثناء دراسة الثقافات الانسانية ، إن الاساس السيكلوجي للقوانين الاجتماعية القائمة ، مثل : (أنماط السلوك الثابتة ، والاعراف والتقاليد ، والعادات والقيم) ، هو تكوين أطر استناد مشتركة ، ناتجة عن احتكاك الافراد بعضهم ببعض وإذا ما تكونت مثل هذه الاطر الاستنادية وتغلغلت في أعماق الفرد ، أصبحت عاملا هاما في تحديد ردود فعله أو تعديلها في الأوضاع التي سيواجهها فيما بعد سواء كانت اجتماعية او غير اجتماعية ولا سيما في الحالات التي لايكون الحافز فيها جيد التنظيم ، أي في حالة تجربة ليس لها سوابق في السلوك الذي اعتاد عليه الفرد ، وضمن هذا الاتجاه أيضا اهتم مالينوفسكي بنظرية فرويد وكتاباته النفسية وعلاقة ذلك بالمحرمات الجنسية ، من خلال المادة التي جمعها ميدانيا من سكان جزيرة (التروبرياند) إلا أنه عارض تفسير فرويد لعلاقة الابن بالام وغيرته من الاب في إطار ما أسماه فرويد بـ(عقدة أوديب) وقدم بدلا منها تفسيرا وظيفيا ، توصل من خلاله إلى أن تحريم العلاقات الجنسية المكونة للعائلة الموحدة (النووية) والتي تشمل : (الام والابناء والاخوة والاخوات) هو الذي يمنع ما قد ينشأ من صراعات داخلية ، بسبب الغيرة او التنافس ، وهذا ما يحفظ بالتالي تماسك الاسرة ، ويمنع تفكك أواصرها وتهديم كيانها وما ينجم عنه من ضعف المجتمع العام ، وتهديد وحدته وتماسكه ، وخلاصة القول ، إن هذه الاتجاهات بأفكارها وتطبيقاتها ، مثلت مرحلة انتقالية بين الانثروبولوجيا الكلاسيكية التي كانت تعتمد على التخمينات والتفسيرات النظرية فحسب ، وبين الانثروبولوجيا الحديثة التي بدأت مع النصف الثاني من القرن العشرين معتمدة على الدراسات الميدانية / التحليلية ، والتي تعنى بالجوانب الاجتماعية الثقافية المكونة للفكر الانثروبولوجي ، وهذا ما أدى بالتالي إلى ظهور التخصص في علم الانثروبولوجيا مما ساعد في أرساء المبادئ ألأساسية للأنثروبولوجيا المعاصرة .

2) الاتجاه البنائي / الوظيفي :

ترافق نشوء هذا الاتجاه مع ظهور اتجاه الانتشار الثقافي ، كرد فعل عنيف على النظرية التطورية ، وقد تميز الاتجاه البنائي بأنه ليس تطوريا وليس تاريخيا حيث ركز على دراسة الثقافات الانسانية كل على حدة ، في واقعها الحالي / المكاني والزماني / ، وهذا ما جعله يختلف عن الدراسات التاريخية ، لأنه اعتمد العلم في دراسة الثقافات الانسانية كظاهرة ، يجب البحث في عناصرها والكشف عن العلاقات القائمة فيما بينها ، ومن ثم العلاقات القائمة فيما بينها وبين الظواهر الاخرى ، يعود الفضل في تبلور الاتجاه البنائي / الوظيفي في الدراسات الانثروبولوجية ، الى أفكار العالمين البريطانيين ، برونسلو مالينوفسكي ورادكليف براون ، اللذين عاشا في أواخر القرن التاسع عشر والنصف الاول من القرن العشرين ويدينان بأتجاهاتهما النظرية ، الى افكار عالم الاجتماع / إميل دوركهايم / الذي ركز اهتمامه على الطريقة التي تعمل بها المجتمعات الانسانية ووظائف نظمها الاجتماعية وليس على تاريخ تطور هذه المجتمعات والسمات العامة لثقافتها ، ولعل / كلود ليفي ستراوس/ الوحيد بين البنائيين الفرنسيين الذي يستخدم كلمة (بناء أو بنائية) صراحة في عناوين كتبه ومقالاته ، ابتداء من مقاله الذي كتبه عام **1945** ، عن التحليل البنائي في اللغويات وفي الانثروبولوجيا ، والذي يعتبر –بحق- ميثاق النزعة البنائية ، وإلى كتاب الابنية الاولية للقرابة الذي كان سببا في ذيوع اسمه وشهرته ، والذي يعتبره الكثيرون أهم وأفضل إنجاز في الانثروبولوجيا الفرنسية على ألاطلاق . . ومن ثم الى كتابه الانثروبولوجيا البنائية ، وعلى الرغم من الانتقادات التي وجهت إليه ، فلا يزال يؤمن بأن البنيوية (البنائية) هي أكثر المناهج قدرة على تحليل المعلومات وفهم الاثنوجرافيا وتقريبها الى الاذهان ، وإنها في الوقت نفسه ، أفضل وسيلة يمكن بها تجاوز المعلومات والوقائع العيانية المشخصة ، والوصول الى الخصائص العامة للعقل الانساني ، فقد أفلح في أن يحقق للبنائية ما لم يحققه غيره ، مع أنه لم يقم بدراسات حقلية بين الشعوب المتخلفة (البدائية) وحتى حين قام بدراساته في (البرازيل والباكستان) كان يمضي فترات قصيرة ومتباعدة بين الجماعات التي درسها ، وخرج بالبنائية من مجال الانثروبولوجيا الى ميادين الفكر المختلفة ، الواسعة والرحيبة ، وجعل منها اتجاها فكريا ومنهجيا يهدف الى الكشف عن العمليات العقلية العامة ، وله تطبيقاته في الادب والفلسفة واللغة والميثولوجيا (الاسطورة) والدين والفن ، وبلغ من قوة البنائية أن أصبحت في البداية تمثل تهديدا مباشرا للوجودية التي تركز على الفرد والسلوك الفردي ، فالاتجاه البنائي / الوظيفي يعبر في جملته عن منهج دراسي تم التوصل إليه من خلال المقابلة (الموازنة) بين الجماعات الانسانية (المجتمعات) والكائنات البشرية (الافراد) ولم يعد استخدامه مقصورا على الانثروبولوجيين ، وإنما تناوله أيضا علماء الاجتماع بالفحص والتطبيق والتعديل ، على يد تلكوت بارسونز ، وجورج ميرتون ، كما ارتبط أيضا بالعلوم الطبيعية ، ولاسيما علوم الحياة والكيمياء ، فقد رأى مالينوفسكي أن الافراد يمكنهم أن ينشؤا

لأنفسهم ثقافة خاصة ، أو أسلوبا معينا للحياة ، يضمن لهم إشباع حاجاتهم الاساسية ، البيولوجية والنفسية والاجتماعية ، ولذلك ربط الثقافة – بجوانبها المختلفة المادية والروحية والاجتماعية بالاحتياجات الانسانية ، فالاهتمام بالبنية **Struture** كترابط منظم وخفي للعناصر الثقافية يساعد النموذج في تفسيره وراء العلاقات الاجتماعية ، يوازيه في أتجاه اخر اهتمام وظائفي بالمعنى الذي يحدده مالينوفسكي ، والذي تعني فيه الوظيفة : تلبية حاجة من الحاجات ، ويكون فيها التحليل الوظيفي هو ذلك الذي : (يسمح بتحديد العلاقة بين العمل الثقافي والحاجة عند الإنسان سواء كانت هذه الحاجة أولية أو فرعية / ثانوية ، فالثقافة كيان كلي وظيفي متكامل ، يماثل الكائن الحي ، بحيث لا يمكن فهم دور وظيفة أي عضو فيه ، إلا من خلال معرفة علاقته بأعضاء الجسم الأخرى ، وإن دراسة هذه الوظيفة بالتالي ، تمكن الباحث الأثنولوجي من اكتشاف ماهية كل عنصر وضرورته في هذا الكيان المتكامل ، ولذلك دعا مالينوفسكي إلى دراسة وظيفة كل عنصر ثقافي عن طريق إعادة تكوين تاريخ نشأته أو انتشاره ، و في إطار علاقته مع العناصر الاخرى ، وهذا يقتضي دراسة الثقافات الانسانية كل على حدة ، وكما هي في وضعها الراهن ، وليس كما كانت أو كيف تغيرت ، وبذلك يكون مالينوفسكي قد قدم مفهوم (الوضيفة) كأداة منهجية تمكن الباحث الانثروبولوجي من إجراء ملاحظاته بطريقة مركزة ومتكاملة ، في اثناء وصفه للثقافة البدائية ، أما براون فقد قام من جهته بدور رئيس في تدعيم أسس الاتجاه البنائي / الوظيفي ، في الدراسات الانثروبولوجية ، وذلك مع بداية القرن العشرين ، موجها الاثنولوجيا نحو الدراسات المتزامنة ، وليس نحو التفسير البيولوجي للثقافة كما فعل مالينوفسكي ، اعتمد براون في دراسة المجتمع وتفسير الظواهر الاجتماعية تفسيرا اجتماعيا بنائيا ووظيفيا ، على فكرة الوظيفة التي نادى بها / دوركهايم / والتي تقوم على دراسة المجتمعات الانسانية ، من خلال المطابقة (المماثلة) بين الحياة الاجتماعية والحياة العضوية ، كما هي الحال في المشابهة بين البناء الجسمي المتكامل عند الإنسان ، والبناء الاجتماعي المتكامل في المجتمعات الانسانية ، ويوضح براون طبيعة هذا (البناء الاجتماعي) بأنه يندرج تحت هذا المفهوم العلاقات الاجتماعية كلها ، والتي تقوم بين شخص واخر ، كما يدخل في ذلك التمايز القائم بين الافراد والطبقات ن بحسب ادوارهم الاجتماعية والعلاقات التي تنظم هذه الادوار ، وكما يستمر تجدد بناء الكائن العضوي طوال حياته ، فكذلك تتجدد الحياة الاجتماعية مع استمرارية البناء الاجتماعي في علاقاته وتماسكه ، واستنادا الى ذلك يصبح الاعتراف بالتنوع الثقافي بين المجتمعات – مهما كان شكله – إحدى الخطوات الهامة في تطور علم الانثروبولوجيا انطلاقا من النقاط التالية :

1- إن الثقافة تعبير عن سلوك شعب ما وعن قواعد هذا الشعب .

2- إن مجموع التنوعات في العقيدة والسلوك الفرديين لدى أفراد جماعة معينة وفي زمن معين ، يحدد ثقافة تلك الجماعة . . وهذا صحيح بالنسبة

للثقافات الفرعية في الوحدات الصغيرة ، داخل الكل الاجتماعي.

3- ليست العقيدة والسلوك في أي مجتمع ابدا نتاج الصدفة ، بل يتحولان وفق قواعد راسخة .

4- يجب أستنباط هذه القواعد بواسطة الاستقراء من التوافق الملاحظ في العقائد وأنماط السلوك لدى جماعة ما . . وهي تشمل نماذج ثقافة تلك الجماعة .

5- كلما صغر حجم الجماعة كانت نماذج عقائدها وسلوكاتها اكثر تجانسا فيما اذا تساوت الامورالاخرى .

6- قد يظهر لدى الفئات الاختصاصية ، تنوع في حقل اختصاصها أكثر اتساعا مما يظهر لدى الفئات الاخرى المساوية لها في الحجم بين الجماعة الكلية ، وإزاء هذه الامور مجتمعة لابد من الاعتراف بأهمية مسألة التجانس الثقافي والتنافر الثقافي في الدراسات الاثنولوجية وفي أثناء مناقشة النظريات الانثروبولوجية ، واذا كان مالينوفسكي أخذ بفكرة النظم الاجتماعية لتأمين الحاجات البيولوجية والنفسية للأفراد ، بينما اتجه براون نحو مسألة تماسك النظام الاجتماعي من حيث مكوناته وعلاقاته ، فإنهما رفضا معا فكرة تجزئة العناصر الثقافية (مكونات البناء الاجتماعي) إلى وحدات صغيرة يقوم الباحث بدراسة منشئها أو انتشارها وتطورها ، واعتمد بدلا من ذلك على الدراسات الميدانية لوصف الثقافات بوضعها الراهن ، وقد وجد هذا الاتجاه قبولا واسعا لدى المهتمين بدراسة الثقافات الانسانية في النصف الأول من القرن العشرين ، ولا سيما بين الانثروبولوجيين الاوروبيين ، الذين انتشروا في المستعمرات لإجراء دراسات ميدانية ، وجمع المواد الاولية اللازمة لوصف الثقافات في هذه المجتمعات وتحليلها في إطارها الواقعي وكما هي في وضعها الراهن (مدخل الى علم الإنسان الانثروبولوجيا ، د . عيسى الشماس ، ص**47-ص64**) .

أن الانثروبولوجيا تعني علم الإنسان وهي كعلم تنقسم الى قسمين :

الانثروبولوجيا الفيزيقية او البيولوجية ، الانثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية ، تهتم الانثروبولوجيا الفيزيقية بدراسة تطور الإنسان وسلوكه وكذلك الخصائص البيولوجية التي يتباين فيها البشر القدامى والمحدثين أما الانثروبولوجيا الاجتماعية فتنقسم الى ثلاثة اقسام هي :

علم اللغويات : يبحث في تحليل اللغات وتصنيفها.

علم الاثار **Archeologie** : يدرس الفترات التاريخية في حياة المجتمعات والثقافات بالاعتماد على وثائق قديمة وشواهد من المواقع الاثرية كالمدن القديمة والبنايات والمتوجات المادية بها وإعادة رسم صورة ثقافات ما قبل التاريخ .

الانثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية : تهتم بدراسة المجتمعات والثقافات الكثيرة المتنوعة التي تسير عليها المجتمعات وقد أختصت وعرف عليها أنها تهتم بدراسة المجتمعات البدائية ، فالانثروبولوجيا عامة تجتمع في علم واحد وتحت اسم واحد بين نظرتي كل من العلوم البيولوجية والعلوم الاجتماعية فتركز مشكلاتها من ناحية على الإنسان ككائن بيولوجي وعلى سلوك الإنسان ككائن اجتماعي ، وأول من أستعمل كلمة الانثروبولوجيا

الاجتماعية فريزر سنة **1908** في محاضرة تحت عنوان : مجال الانثروبولوجيا الاجتماعية ، وعرفها بأنها محاولة الكشف عن تسمية القوانين العامة التي تحكم الظاهرات وتفسر ماضي مجتمعات الإنسان حتى نتمكن بفضلها من ان نتنبأ بمستقبل البشرية استنادا الى تلك القوانين السوسيولوجية العامة التي تنظم تاريخ الإنسان ، أما رادكليف براون فيقول يمكننا ان نعرف الانثروبولوجيا الاجتماعية بأنها دراسة طبيعية المجتمع الانساني دراسة منهجية منظمة تعتمد على مقارنة الاشكال المختلفة للمجتمعات الانسانية بالتركيز على الاشكال الاولية للمجتمع البدائي ، والانثروبولوجيا كعلم تتميز بدراستها للأنسان والمجتمعات البشرية استنادا الى بعض المفاهيم التي أصبح لها بعد عنصري واستعماري (الفوارق العرقية من خلال حجم الجمجمة ولون الجلد ، المركزية الثقافية ، البدائية . .) ، وايضا اجريت الكثير من الابحاث الانثروبولوجية بهدف استنباط طرق ووسائل لتنفيذ سياسات الادارة الاستعمارية فهي اختصت بدراسة الاشكال الاولى للمجتمعات البشرية والمتمثلة في الوقت الحاضر في المجتمعات البدائية المتخلفة ، المجتمعات التي لا تعرف الكتابة ، المجتمعات ذات الثقافة الشفوية ، المجتمعات غير الغربية ، أي تهتم بدراسة الاخر المتوحش ، الانثروبولوجيا بهذا الاسم مزدهرة أكثر في بريطانيا فقد عرفت تطورا كبيرا على حساب علم الاجتماع في حين تعرف في الولايات المتحدة الامريكية بأسم الانثروبولوجيا الثقافية لأنها تهتم بدراسة ثقافة الشعوب على شاكلة المدرسة الثقافية ، في حين تعرف في فرنسا بأسم الاثنولوجيا وهي كلها أسماء تشير الى الانثروبولوجيا الاجتماعية التي تتميز بدراستها وأبحاثها الميدانية المتعلقة بالمجتمع ، الانثروبولوجيا هي دراسة الإنسان ، بشكل عام تقسم الى انثروبولوجيا طبيعية (دراسة الإنسان في مظهره البيولوجي) وانثروبولوجيا اجتماعية وثقافية تعني بالطريقة التي تطورت بها النظم الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والدينية والالسنية (اللسانيات) ، ويدخل هذا العلم في إطار العلوم الاجتماعية كما يدخل في العلوم الطبيعية لذا نجده يحتل مكانة متميزة بين العلوم واهتمامنا ينصب على القسم الاجتماعي من الانثروبولوجيا أي الانثروبولوجيا الاجتماعية وسوف نحاول عرض علاقته بالعلوم الاجتماعية والانسانية الاخرى .

الانثروبولوجيا والفلسفة : الفلسفة سابقة للأنثروبولوجيا وهي أهم العلوم ولكن أي معرفة إذا أصبحت ممكنة في ميدان ما حتى تخرج عن مسمى الفلسفة وتتخذ لنفسها موضوعا وإطارا مستقلين ، والانثروبولوجيا كانت ضمن التراث الفلسفي تأسست كعلم قائم بنفسه في القرن **19** لينفتح مجال للمجابهة لأن أساس البحث الانثروبولوجي العمل الحلقي الميداني مقابل الفرضيات المجردة للفلسفة ، حتى أن مارسيل موس عبر عن أمله في أن الانثروبولوجيا الكاملة قد تحل محل الفلسفة لكونها تتوصل بالتحديد الى فهم تاريخ الفكر البشري التي تفرض الفلسفة وجوده ولكن الواقع يشير الى ان التجربة الانثروبولوجية تنطوي على بعد فلسفي واضح لأنه موجود داخل إطار من الافكار والمبادئ الاساسية والبديهيات الاولية المنتمية للفلسفة ، فليس هناك من

نظرية انثروبولوجية تنطوي على بعد فلسفي واضح لأنه موجود داخل إطار من الافكار والمبادئ الاساسية والبديهيات الاولية المنتمية للفلسفة ، فليس هناك من نظرية انثروبولوجية متحررة بالكامل من فلسفة الظل حسب ميشيال فوكو إضافة الى كون عين الملاحظ عضو في تراث فكري ، فهل يمكننا حقا بناء علم مستقل عن الفلسفة؟

الانثروبولوجيا والتاريخ : يدرسان الإنسان والمجتمع ولكن يختلفان في كيفية الاقتراب فالتاريخ يدرس ماضي الشعوب في حين أن الانثروبولوجيا تدرس المجتمعات البدائية الباقية هذه المجتمعات لم تدخل التاريخ حسب الطرح الغربي وبالتالي حرمت الانثروبولوجيا من التاريخ حتى فيما يخص مجتمعات لها نسق تاريخي مغاير للنسق التاريخي الغربي كالمجتمعات العربية والتركية والصينية ، بعد تجدد الانثروبولوجيا أصبحت تتجنب المقابلة القديمة بين المجتمعات البدائية الجامدة (الباردة أي بدون تاريخ) والمجتمعات المعقدة الحيوية (ذات تاريخ) وهذا بأكتشاف البعد التاريخي للمجتمعات المدروسة في الحين (التغير الاجتماعي ، التغير الاثني والتغيرات الحاصلة في المجتمعات الريفية) إضافة إلى الى أنها تحولت إلى دراسة المجتمعات القريبة وبالتالي أصبحت ملزمة بالنظر في التاريخ والذاكرة المكتوبة لمعرفة الحاضر ، من جانب اخر تجدد علم التاريخ بتوسعه لدراسة الواقع العميق للجماهير والظواهر الاجتماعية ، كما أدخل المدة الطويلة في تحاليله بحيث أصبح المؤرخ يستشف البنى الخفية والحركات التي تفعل المجتمع ، فالتاريخ لم يعد صدفة أو حدثا فجائيا ولكن يصبح بعداً داخلياً للمجتمع ، كما توسع التاريخ في مجال كان مهمشاً من قبل كالاساطير والممارسات والسلوكات الاقتصادية العقلانية المبنية على العلاقة العامة بين الامكانات والغايات وعلى مضاعفة الرغبات المرادة ، الجانب الاقتصادي في المجتمع موجود في الانثروبولوجيا ولكن يتسم ببعده الاجتماعي والثقافي فالانثروبولوجيا لا تربط الحاجة والندرة بالجانب البيولوجي النفعي العالمي وإنما هما حسبها امران نسبيان يختلفان من ثقافة لأخرى ، وكمثال على ذلك النظام الغذائي للمجتمع لا يرتبط بأقتصاده أي الثمن والعرض والطلب وإنما بإطار ثقافي اكبر ، الانثروبولوجي ساهلين **Sahlin** أثبت ان المجتمعات البسيطة مكتفية اقتصاديا أو تعيش الوفرة لأنها تنتج ما تحتاج إليه فهي تمارس الوفرة بتحديد منتوجاتها وهذا ما لا ينطبق على المجتمعات الرأسمالية لأن نظامها الاقتصادي للإنتاج التجاري يخلق اصطناعيا حاجات إما من أجل إعادة بعث الانتاج أو لتوظيفها على أعلى ريتم ، وميكانزمات هذا النظام تتم مثلا بالطرح المستمر لمنتوجات جديدة تستجيب لنفس الحاجة ، خلق حاجات متسلسلة ، استعمال منتوج يفرض استعمالا أخر ، فالانثروبولوجيا عكس الاقتصاد تنظر الى الممارسات الاقتصادية (العرض ، الطلب ، الانتاج ، التبادل والاستهلاك) في إطار ثقافي اجتماعي بعيدا عن فكرة الإنسان الاقتصادي المنفعة الاقتصادية وعالمية الممارسة الاقتصادية العقلانية .

الانثروبولوجيا وعلم النفس : مرت كل من الانثروبولوجيا وعلم النفس بمسار مشابه انطلق تحت تأثير العلوم الطبيعية وكلاهما يدرس السلوك

الانساني ، فعلم النفس بأنواعه (علم النفس ، التحليل النفسي ، علم النفس الاجتماعي) يدرس السلوك الفردي ، الشعور ، الشخصية ، واللاوعي في مستوى الفرد مهملا بذلك المستوى الاجتماعي (ما عدا علم النفس الاجتماعي) ولكن تطوره جعل علماء النفس يهتمون اكثر بالبيئة الاجتماعية التي ينشأ فيها الافراد والخبرات المشتركة بين الناس ليقتربوا أكثر من علماء الاجتماع والانثروبولوجيين ، نتائج علم النفس حول معايير الشخصية لا يمكن أن تعمم لأنها اعتمدت على دراسة أفراد نشؤوا في ظل الحضارة الحديثة فلجأوا الى الانثروبولوجيين ليمدوهم بنتائج أخرى بينت نسبية ما توصلوا إليه ما جعل علم النفس يصل الى فهم أفضل للمبادئ التي يقوم عليها تشكيل الشخصية على المدى الواسع من الاشكال التي تتخذها شخصيات البدائيين والافراد العاديين ، كما أكتشفوا النسق الحضاري من خلال تحليل بعض الامراض النفسية المرتبطة بالجذور الاجتماعية ، فتفسير فرويد للأحلام قاد العلماء الى تاريخ المجتمعات الانسانية (دراسة الاحلام ، الرموز والمرض . . .) كما أرجع قانون الهلوسة والمرض الى عوامل اجتماعية لا نفسية كالاحتلال والظلم ، أما الانثروبولوجيا فأصبحت تنظر للفرد كناقل للثقافة وليس كعنصر سلبي وهذا بفضل علم النفس الذي جعلها تهتم بالفروق بين الانماط ألأساسية للشخصية في المجتمعات المختلفة وهذا ما ساعدها على حل مشكلة الاسباب التي تجعل مجتمعات معينة تطور محاور اهتمام خاصة بها ، فتقبل وترفض تجديدات معينة ، وهي أيضا قدمت خدمة كبرى لعلم النفس الاجتماعي بطرحها في شكل نفسي دراسات حول الاندماج الثقافي (غياب التوترات النفسية لمرحلة المراهقة) جعلها تستخدم مفاهيم نفس اجتماعي ، ثم قدمت بعد ذلك أمثلة وتغيرات لعلماء النفس الاجتماعي الذين يعتبرون فرضياتهم في إطار ضيق (المجتمعات الحديثة) مما جعلهم يقيسونها بما هو موجود في أطر أخرى لمعرفة قيمة نتائجه.

علاقة الانثروبولوجيا بعلم الاجتماع : كلاهما يبحث في المجتمعات الانسانية ، كيف تعمل ؟ وكيف ولماذا تتغير الثقافات ؟ فما هي نقاط التقارب والاختلاف بينهما؟

نقاط الاختلاف :

في مستوى التفكير : علم الاجتماع أقدم وأشد نزوعا إلى الاتجاه الفلسفي ويرتبط دائما بالنظريات الفلسفية العامة وهو أكثر تطورا وتفوقا في نوع المفاهيم والنظريات ، أما الانثروبولوجيا الاجتماعية فأفضل ما يهمها في البحث هو الوفرة والثراء في المعطيات الميدانية التي يجمعها الباحث في بحثه الحقلي ، كما أنها تتميز بأرتباطها الدائم بخلفيتها الطبيعية لذلك نجدها تجعل من الوصف ضرورة علمية ملحة في حين ان علم الاجتماع لا يلتزم بذلك .

على مستوى الموضوع :الانثروبولوجيا تدرس المجتمعات البدائية على مستوى الميكروسوسيولوجي ، في حين يدرس علم الاجتماع المجتمعات الحديثة على مستوى الماكروسوسيولوجي (الماكرو = العلم) ، الانثروبولوجيا تدرس ثقافة غربية أي تستكشف سلم المعايير وتلاحظ إطار الممارسات وتلجأ إلى الشرح المعمق لكل المظاهر الثقافية حتى اليومية منها ، ففي ميدان مجهول العادي (التافه) يصبح ذا قيمة وأهمية

في حين أن علم الاجتماع يهمل الجوانب اليومية (العادية ، الجزئية) المعروفة حسب اعتقاد العلماء .

على مستوى المنهج : الانثروبولوجيا تقرر تجانس المجتمع بتقطيع طبيعي او اصطناعي كما تتميز بمنهج فريد يستند على الحميمية والاقتراب المعمق الذي يحمل بعدا كيفيا وهذا ما أنعكس على أدوات وتقنيات البحث المستعملة حيث يميل الانثروبولوجي إلى استخدام الملاحظة بالمشاركة ، الاقامة الطويلة ، المقابلة المعمقة ، قصة الحياة ، ويصبح الباحث أيضا فاعلا وملاحظا في آن واحد ، أما علم الاجتماع فيميل أكثر الى المناهج الكمية كما لا يقصي أي فئة بل يعتمد على مبدأ العينة ولكي يصل إلى مستوى التعميم يعتمد أكثر على الاستمارة لأنها تمس أكبر قدر ممكن من المبحوثين .

نقاط التشابه :

كلاهما يدرس المجتمع في كليته ويكملان بعضهما البعض بحيث يقدم علم الاجتماع للانثروبولوجيا مستقبل المجتمعات البدائية في حين يقدم الثاني للأول أصل نشوء وماضي المؤسسات والبنى الاجتماعية والاديان والقيم والعادات ، هناك الكثير من المفاهيم والنظريات المشتركة انتقلت من الانثروبولوجيا الى علم الاجتماع والعكس (الوظيفية ، البنيوية ، التطورية ، . .) وايضا هناك الكثير من المواضيع المشتركة (الاساطير ، الخيال ، الثقافة . .) ، هناك تشابه كبير بين علم الاجتماع البدوي والانثروبولوجيا الاجتماعية ، التغيرات الاجتماعية الحديثة ساهمت كثيرا في التقارب بين العلمين ما أنتج مفهوم علم الاجتماع الانثروبولوجي ، وعلى العموم هناك تقارب وتداخل كبيرين بين العلمين ما جعل أنثروبولوجيا كبيرا بحجم رادكليف براون يقول (ان الانثروبولوجيا الاجتماعية هي علم الاجتماع المقارن) .

الانثروبولوجيا والعالم المعاصر :

استهل كل من فيليب لابورت تولرا وجون بيار فاريني كتابهما (الاثنولوجيا ، الانثروبولوجيا) بسؤال مفاده : هل ستختفي الاثنولوجيا مع أواخر البدائيين ، الذين حددت لنفسها مهمة دراستهم ؟ فراح الانثروبولوجيون في الخمسينيات والستينيات من القرن العشرين يبحثون عن إثنيات قد تكون في منأى عن هجمات الحضارة ، في تلك الفترة كان المتوحش وعالم الاثنولوجيا الطفيلي الذي يتغذى من تقاليده مسجلين على لائحة الاجناس المرشحة للانقراض حقيقة أصبح الميدان المفضل للانثروبولوجيين يندر شيئا فشيئا ولكن هذا الامر وعوامل أخرى جعلتهم ينفتحون اكثر فأكثر على العالم المعاصر او العوالم المعاصرة كما يحلو لانثروبولوجي اليوم تسميته ، كانوا يتخيلون انهم مسافرون في الزمان فيما هم يسافرون في المكان (مارك أوجيه وكولاين) لأن المعاصرة هو فعل العيش في الفترة نفسها وتقاسم المعايير المشتركة ، هناك معايير يتقاسمها البشر اليوم وهذا رغم وجود معالم محلية ، فالانثروبولوجيا تعترف بتعددية الثقافات كما تعترف بمعاييرها المشتركة (تشترك في ثقافة عالمية تستند الى معايير أخرى) وبالاختلافات الداخلية في ثقافة محلية بعينها ، وقوة التحليل الانثروبولوجي لأن العالم (الواقع الاجتماعي) تغير ، فالمجتمعات التقليدية احتكت

بالحضارة ومسها الغزو الثقافي ، فلم يعد هناك وجود لثقافات مستقلة خارج السياق العالمي وهذا ما جعل الانثروبولوجيا تنتقل من دراسة الشعوب الى دراسة المواضيع واستخدام ميادين جديدة ، تغير العالم حتى أصبح كل البشر حتى البدائيين منهم يرون شروط حياتهم وقد تحددت بقرارات تنتج بعيدا عنهم وهم يخضعون لسيطرة اقتصادية وسياسية وثقافية تمارس من قبل سلطات وقوى خارجية (الازمة الاقتصادية ، العولمة التكنولوجيا . .) وهذا ما يقارب بين المجتمعات البدائية والتقليدية والحديثة ضحايا القوى نفسها ، فهي تعيش نفس المظاهر والمشاكل وهذا ينطبق على حقول الانثروبولوجيا الجديدة ذاتها سواء القاسية منها (ضواحي المدن ، اللاجئين ، الهجرات السرية ، المخدرات ، الدعارة . . .) أو الهانئة (سياسة ، موسيقى عالمية ، حركات ثقافية وفنية . . .) لذا تدرس الانثروبولوجيا العلاقات التداولية بين المعاصرين سواء كانوا بدائيين او من سكان المدن ، سواء كانوا فقراء أو أغنياء ، أُميين او مثقفين ، علاقات الغيرية والهوية التي تنتج في صيرورة متواصلة ضمن عمل مستمر يعبر عن عمل لا ينقطع داخل كل مجتمع من أجل تحديد الذات والاخر ، انثروبولوجيا اليوم تدرس المجتمعات التقليدية لأنها تخترع تقاليد لكي تبرر التحديث كما تدرس المجتمعات الحديثة (العصرية) التي لجأ للتحديث لكي تبرر ممارسات قديمة وهذا ما جعل برونو لاثور يعنون كتابة (نحن لم نكن عصريين أبدا) ، انتقلت الانثروبولوجيا من دراسة الاخر وأصبحت اليوم تهتم بالأنا والانسان عامة ن ومن الشعوب الى المواضيع ، ومن المحلي الى المحلي في سياق عالمي ، ومن العالم البدائي إلى عوالم معاصرة .

ميادين الانثروبولوجيا :

اذا قلنا ان علم الإنسان يختص بدراسة المجتمعات البدائية التقليدية البسيطة ، المجتمعات المنعزلة اجتماعيا ، فيتبادر الى اذهاننا ان هذا العلم ليس عملياً ولا يفيد علميا ، ولكنه على العكس من ذلك هو علم ما بعد حداثي فتح الكثير من الافاق للعلوم الاخرى ، لأن مجرد دراسة سلسلة من القبائل البدائية مع ما يتبع ذلك من مقارنات وتحليلات قد يزودنا بمعلومات ثرية وقيمة عن العناصر الحقيقية التي تدوم طويلا ، ولكن لظروف واسباب علمية وعملية تفتحت على ميادين ومواضيع جديدة عليها ، لتواصل بذلك في صيرورة تطورها وتطويرها للفكر الانساني ، تنوع المواضيع المعالجة في انثروبولوجيا اليوم يؤكد أنها تخصص متصاعد وحسب مارك أوجيه وكولاين هذه المواضيع ليست مجالات خاصة وإنما هي مجالات مترابطة لذا الخلفية الانثروبولوجية المتمثلة في اعتبار الانسانية كحقل تحتم ابعادها بكاملها (فكرة رؤية انثروبولوجيا موحدة) ومن بين المواضيع الهامة نذكر مايلي:

انثروبولوجيا الادب : ظهرالادب كموضوع بحث للانثروبولوجيا منذ بدايتها ، فالمجتمعات البدائية ذات التراث الصغير ، ذات الثقافة الشفوية : كلام ، خطاب ، غناء ، فكتابات الاثر منبعها التناقل الشفوي ثم انتقل البحث الانثروبولوجي للمجتمعات الحديثة ليدرس الخطاب المتجسد في الكتابة عن طريق تجميع النصوص وتحليل القراءات التي اجريت

عليها ، أو بإنتاج النصوص ونتائج الكتابة في تكون الاشكال الثقافية .

انثروبولوجيا السياسية : الاهتمام بالجانب السياسي في الانثروبولوجيا بدأ مع مورغان الذي اكتشف خصائص سياسية مجهولة عن المجتمعات البدائية ، محورها أن صلات القرابة تشكل البنية ألاساسية لكل الشأن الاجتماعي وبالتالي السياسي (التميز بين المجتمعات القرابية أو العرقية ومجتمعات الدولة) ثم أصبحت الانثروبولوجيا السياسية تهتم بالعمل أكثر من البنى كما جاء في تعريفها (سوارتز ، تورنر ، تادن) هي دراسة عمليات فرضتها الخيارات وتحقيق الاهداف العامة والاستعمال التفضيلي للسلطة من قبل أفراد المجموعة المعنيين بهذه الاهداف ، لقد تم التركيز في العمل السياسي على التفاعل الفردي والجماعي في توازنات السلطة فالسياسة كلعبة لها نوعان من القواعد : القواعد المعيارية والعملية (العنف ، الاضراب عن الطعام ، المسيرات . . .) .

انثروبولوجيا الاقتصاد :

الانثروبولوجيا أعطت في بدايتها أهمية كبيرة للوسائل التقنية ، أدوات العمل وأنماط التصرف ، لكن هذا الاهتمام ذو البعد الطبيعي والذي ينظر الى هذه الادوات كأحد أهداف تحسين العلاقة مع الطبيعة ، وإنما تدخل في الميكانيزمات الاجتماعية والسياسية والطقوسية ، فأصبحت تحلل المظاهر القديمة للاقتصاد بهدف تأسيس نظرية عامة بين الاقتصاد والمجتمع أو الثقافة (الشكلانيين) أو تعتبر الانظمة الاقتصادية هي في حالة تقطع متواصلة لأنتظامها عبر إجراءات غير اقتصادية ، لقد اهتمت الانثروبولوجيا الاقتصادية بالجانب المادي للمجتمع بكل أشكاله : الانتاج ، التقنيات ، الهبة ، الاستهلاك ، الندرة ، إعادة التوزيع ، البيئوية الثقافية ، كما اعطت أهمية مميزة لعملية التبادل الموجود في كل زمان ومكان (الاقتصاد السياسي ، علاقات القرابة) .

انثروبولوجيا المعرفة : تبرز مقولات العقل المدركة قبل تدجينها عبر فكرة عالمة ، فهي تحاول الاجابة على السؤال الرامي الى معرفة كيفية تكون العالم الطبيعي محليا .

منهجية البحث في الانثروبولوجيا :

البحث في الانثروبولوجيا ما هو الا حالة خاصة من البحث في العلوم الاجتماعية فهو يخضع لنفس النموذج والذي يحتوي على أربعة مراحل :

1) مشروع البحث : قبل الانطلاقة الفكرية لأي بحث انثروبولوجي يحدد الباحث الاهداف الحقيقية التي تتبعها الدراسة سواء كانت أهداف علمية كأختبار نظرية ، تجربة أساليب مستحدثة أو أهداف عملية العلاقات العرقية والتحضر ، يجب عليه تحديد الموضوع الذي يريد دراسته ويتجه فيما بعد الى الميدان لأختيار الجماعة ألأولى والمجال الذي يقيم عليه الدراسة .

2) تقنيات ومناهج البحث : في هذه المرحلة يضطر الباحث الى اختيار منهج بحث معين يتماشى وطبيعة الموضوع المراد دراسته ومع القناعات المنهجية

للباحث ، ثم يختار من بين الادوات المنهجية (تقدير البحث) أساليب جمع البيانات التي يراها مناسبة وفعالة في هذا الموضوع بالذات ومن اهم هذه الاساليب المتوفرة في الانثروبولوجيا ما يلي :

أ-الملاحظة بالمشاركة : يعتمد الباحث في هذا الاسلوب على ملاحظة حياة المجتمع المبحوث عن طريق الاندماج فيه وبالتالي يصبح عنصراً كباقي العناصر التي تكون هذا المجتمع فيعيش وينام ويأكل بنفس الطريقة التي يعيشها أفراد هذا المجتمع وقد جاءت هذه التقنية مع مالينوفسكي الذي رفض قطعيا وبدل ان يأتي بالمبحوث الى مقر سكناه توجه هو الى ميدان المبحوث وعاش حياته بطريقة عادية حتى ان بعض الباحثين استعملوا حيلا وإغراءات من أجل الحصول على قدر كبير من البيانات كإخفاء أدوات التسجيل وشراء المعلومات وسرقة بعض الادوات ، ويظهر من خلال هذه التقنية ان الباحث يقوم بوظيفتين مختلفتين تتمثل الاولى في المشاركة والثانية في الملاحظة.

ب- المقابلة : يعتبر الحوار والاستجواب من النقاط الضرورية في البحث الانثروبولوجي وتميل هذه المقابلة لأنه مقابلة غير موجهة وذلك لأنها تشتمل على الحديث الهادئ وتوجيه أسئلة ذات نهايات مفتوحة تعطي فرصة للمبحوث لإبداء رأيه في مختلف المواضيع المطروحة وتتميز المقابلة في البحث الانثروبولوجي بأنها أكثر مرونة بحيث يتغاضى الباحث على جهل المبحوث الذي يخرج عن الموضوع ، ولا يفوتنا أن نشير إلى أن النقطة الرئيسية في المقابلة هي تولد الثقة بين الباحث والمبحوث .

ج- تاريخ الحياة : تعالج الانثروبولوجيا عملية نمو الفرد في إطار الثقافة أو المجتمع من جانبين يركز الجانب الاول على دورة الحياة وعلى تاريخ الحياة ففي دورة الحياة يعالج الباحث أسلوب المجتمع في تنشئته وتهيئته للصغار ليصبحوا أعضاء منتمين إليه من خلال التنشئة الاجتماعية ، أما تاريخ الحياة فيعتمد على رواية أحد الاخباريين لقصة حياته من فترة الطفولة ومرحلة النضج ، ويسرد الاخباري ذكرياته والاحداث المؤثرة في حياته الفعلية ويسجل الباحث كل التفاصيل الجزئية التي يقوم بتحليلها للكشف عن الروابط الوثيقة بين الشخصية والثقافة .

د- الطريقة الجينيالوجية : وضع هذه الطريقة ريفرز وهو يعمل ضمن بعثة جامعة كمبردج عام **1898** وهي تقوم على اساس تتبع العلاقات بين الاخباري وسائر المرتبطين به قرابيا وتسجيل ما يراه مناسبا من بيانات تشمل الاسماء والانواع وتواريخ الميلاد والزواج والطلاق والوفاة والاقامة والعمل وغير ذلك من البيانات التي تفيد موضوع الدراسة وهي توضع في صورة تخطيط هندسي يأتي على الشكل التالي :

استخدام الالات الحديثة : أدخلت في الدراسات الحقلية الانثروبولوجية بعض الالات والتجهيزات الحديثة كأستخدام آلات التصوير في كل مراحل البحث وأسلوب الافلام السينمائية في عرض التجارب الاثنوغرافية والات التسجيل الصوتي .

3) تحديد البيانات تبدأ بوادر التحليل في مرحلة مشروع البحث لأن الباحث يضع في بداية الدراسة أختيارات خاصة بالموضوع ، الموقع الجغرافي

والنظرية التي تؤدي الى تعريف وتحديد الميدان ، أما في مرحلة ما بعد البحث الميداني ينتقل الباحث الى تحليل البيانات الكيفية والكمية التي تختبر الفروض أو التساؤلات التي طرحها الباحث في الدراسة وتنتشر في الانثروبولوجيا التحاليل الكيفية التي تفيء إجابات المقابلات المفتوحة ومعطيات الطريقة الجينيالوجية .

4)عرض النتائج (تقرير الدراسة) : تشمل هذه المرحلة الاخيرة على حوصلة شاملة لمختلف مراحل الدراسة حيث يبدأ الباحث تقريره بمرحلة بناء الموضوع ، أهداف الدراسة ، الاشكالية ، الفرضيات إن وجدت النظرية ، ثم يعرف المناهج وأساليب جمع المعطيات التي أختارها ليخلص الى تحليل البيانات وتبيين النتائج التي وصل إليها من خلال هذه الدراسة .

الاتجاه التطوري :

اخذ التطوريون على عاتقهم مهمة اساسية هي تفسير وفهم المؤسسات الاجتماعية من حيث نشأتها وتطورها في الزمان ويرى التطوريون أن المجتمعات الانسانية قد طورت انساقا ثقافية واجتماعية معقدة من بدايات بسيطة وهذا من خلال فكرة اعتبار أن الإنسان قادر على الاختراع وتحقيق الابتكارات في أي مكان اذا ما هيأت له الطبيعة الظروف المواتية وتنوع هذه الاخيرة هو ما يؤدي الى تفاوت المستويات الاقتصادية والثقافية.

مبادئ التطورية :

1- وجود قوانين ودية تحكم الثقافة الانسانية التي تمر بمراحل تطورية حتمية متمايزة .

2- التغير الثقافي حتمي يرجع الى اختلاف المراحل التطورية .

3- العقل البشري قادر على أكتساب السمات الثقافية .

4- إمكانية الاستعارة من السمات الثقافية لثقافات أخرى .

مراحل التطور الثقافي حسب مورغان :

هناك ثلاث مراحل أساسية تمر بها المجتمعات الانسانية وهي مراحل حتمية لا مفر منها :

1) المرحلة الهمجية : تبدأ من فترة ما قبل اكتشاف النار واختراع اللغة الى مرحلة استخدام الاقواس والسهام .

2) المرحلة البربرية : تبدا من فترة صنع الفخار الى بداية استخدام الحديد .

3) مرحلة الحضارة : تبدأ من بداية الحضارة الاوروبية والامريكية وبداية إستخدام الطباعة والكتابة .

نقد التطورية :

- يقول أوجيه : (أصبح كل من مورغان وتيلور مؤرخين للحضارات فهما يريان في المجتمعات الانسانية مراحل على طريق تطور أحادي الخط ، كما لو ان الإنسانية قد توافقت على غاية واحدة هي خلق المجتمع الغربي) .
- تطورية القرن **19** والقرن **20** بفكرتها المركزية للتاريخ ، أعطت غطاء علميا لخطاب أيديولوجي يهدف الى تقنين (ضرورة) أو (عقلانية) الإستعمار .
- خطأ تفسير ما هو مختلف انطلاقاً من تجربة تاريخية خاصة وتقييم الأخرين بمقياس خاص

وهذا ما أنتج ثنائية المجتمع ، البسيط والبدائي من جهة ، والمعقد والمتطور من جهة أخرى .

- الاعتماد على مصادر غير دقيقة وغياب الدراسات الميدانية .
- التركيز على مفهوم المركزية الاثنية الذي يقول بأفضلية المجتمع الغربي خاصة المجتمعيين البريطاني والامريكي .
- يرى مالينوفسكي أن التطوريين اختاروا بعض السمات الثقافية وانتزعوها من سياقها الاجتماعي الكلي وقاموا بالمقارنة بينها بشكل غير علمي لإثبات فروق مسبقة تتعلق بالتطور الاجتماعي .

المدرسة الانتشارية :

ظهرت المدرسة الانتشارية في النصف الثاني من القرن **19** في كل من الولايات المتحدة الامريكية وألمانيا وبريطانيا ، وهي تنطلق من فكرة مشتركة مفادها أن نمو المجتمعات يتم أكثر ما يتم عن طريق التقليد والاستعارة وذلك بفعل الاحتكاكات الثقافية بين الشعوب (الهجرات والحروب) ، ويعتقد الانتشاريون بالمساواة بين البشر والتفاوت بين الثقافات وهذا التفاوت يتحدد بدرجة الاحتكاك والقدرة على الاستعارة ضاربين عرض الحائط عبقرية الإنسان وقدرته على التقدم الدائم عن طريق الاختراعات ، تتجسد فكرة الانتشار في وجود مركز حضاري أو ثقافي تنتقل من خلاله السمات الثقافية الى مجتمعات أخرى (الهلال الخصيب في العصر الحجري ، مصر في العهود القديمة ، والغرب في العصر الحديث) وهذا ما يعني طمس وإنكار جميع الحضارات اللاعقلانية ما قبل العلمية وتحويلها تابعا للنمط الغربي المصنع ، فكانت جهود الانتشاريين منصبة حول البحث عن صيغ الانتشار من ثقافة اخرى بنظرة تاريخية تتناول كيفية حصول التغير عبر الزمن لتصبح فيما بعد نظرة جغرافية فلم يعد السؤال مقتصرا على أسباب تنوع الثقافات بل صار بشكل آخر كيف كان لهذا التنوع أن يحصل ؟ وأهم ما جاء في هذا الاتجاه هو التأكيد على أهمية الاتصال الثقافي وكون النظم والبنى الاجتماعية والسمات الثقافية كثيرا ما تستعار وتنتقل وهذا من خلال ملاحظة التشابهات السطحية لتأكيد التقارب الثقافي بتوزيع الدوائر الثقافية (هي دوائر جغرافية تتسم بتماسك الصفات الثقافية) .

عرفت المدرسة الانتشارية ثلاث مدارس واتجاهات :

1- المدرسة البريطانية : يرى أصحابها (إليوت سميت ، بيري ، ريفرز) ان هناك مركزا رئيسيا للحضارات هو مصر القديمة والتي كانت أساسا للانتشار الثقافي.

2- المدرسة الالمانية والنمساوية : (راتزل ، غرونبر ، فروبينيوس) هناك دوائر ثقافية تمثل مراكز حضارية تشترك في سمات ثقافية واحدة وتزداد درجتها كلما اقتربنا أكثر من المركز .

3-المدرسة الامريكية : (ويسلر ، غروبنر ، كلاكهون) هم تلامذة بواس صاحب المدرسة الامريكية ، يرى أصحاب هذا الاتجاه ان السمات المميزة لثقافة ما قد وجدت أولا في مركز جغرافي ثقافي محدد ثم انتقلت الى مناطق أخرى لكنهم في نفس الوقت لم ينفوا إمكانية التطور الموازي المستقل كون البشر مبتكرين بطبعهم .

نقد الافكار الانتشارية :

- يرى بواريبه ان المسلمات الانتشارية مبالغ فيها إذ يقول أن المسافة الجغرافية لا أهمية لها بالنسبة للانتشار مهما كانت كبيرة .
- نوهت المدرسة الانتشارية بالثوابت الثقافية واختزلت جهود الإنسان في التقليد والاتباع وجعل تاريخ البشرية مجرد سلسلة من الاستعارات الثقافية دون الاعتراف بالابداع البشري وقدرته على الابتكار .
- أنطلق إليوت سميث وبيري من فكرة وجود مركز حضاري (مصر الفرعونية) انتشرت من خلاله المؤسسات والتقنيات والافكار وهذا ما ينفي وجود نمو قائم بذاته ، لكن الاكتشافات الفنية والاثرية بينت ان هناك بؤر حضارية أخرى في العالم عرفت نموا مستقلا وهذا ما يلاحظ مثلا في الفنون الافريقية بالبنين والتي تختلف كليا عن تلك المعروفة في مصر.

المدرسة الوظيفية :

ظهرت المدرسة الوظيفية في العلوم الاجتماعية مع منتسيكو وتجلت أكثر مع مماثلة سبنسر ، الوظيفية بالمعنى البيولوجي وهو المعنى الذي أكد عليه سبنسر ، هي الدور الذي يقوم به عضو من الاعضاء ضمن النشاط العام الذي يزاوله جسم من الاجسام وقد حملت فيما بعد ثلاث دلالات مختلفة :

أ- الحد الادنى ، ويقتصر على مجرد السعي لإقامة الصلة بين ظواهر معينة ودراسة فعلها المتبادل بينها .

ب- الوظيفة لا تقتصر على أبراز العلاقة بل تصبح وسيلة متكيفة مع خدمة ظاهرة معينة أي هي المساهمة التي يقدمها نشاط جزئي للنشاط الكلي الذي يندرج ضمنه بأعتباره جزءاً منه .

ج- إضافة الى الشروط السابقة يضيف مالينوفسكي شرط الاستجابة لحاجات المجتمع بما فيها حاجاته الاولية البيولوجية ، الوظيفة هي تشكيل نظري ومنهجي يستنبط من واقع وجود علاقات اتصال وظيفية بين الوقائع الاجتماعية تقوم بتحليل متزامن لهذه الوقائع دون النظر في تاريخ نشأتها أو الاستعانة بأي نهج تاريخي وهي تستند الى عدة فرضيات :

1- الإنسان في المجتمع يمكن ان يكون موضوع علم وضعي على شاكلة علوم الطبيعة الحتمية .

2- تلجأ الى التماثل العضوي لتفسير الواقع الاجتماعي استنادا على مبدأ وحدة المادة بين المجتمع والعضو الحي.

3- ترتبط بمفهوم موحد للعالم الاجتماعي أي أن كل المجتمعات تخضع لقوانين عمل متشابهة .

4- تعطي أولوية للكل على الجزء .

5- تتبنى موقفا مناهضا للتاريخ (لأن التاريخ مشكوك فيه نظرا لعدم توفر الشواهد التاريخية) .

الوظيفة المطلقة :

يرى مالينوفسكي ان كل مجتمع يختلف تماماً عن المجتمعات الاخرى بثقافته الاصلية المتميزة ، والشيء الذي يمنح الثقافة هو الترتيب المحدد لأجزائها والمكان الذي يشغله كل عنصر والاسلوب الذي ترتبط من خلاله هذه العناصر بعضها ببعض ، وقد شكلت هذه الفكرة ثلاث قضايا هامة :

1) جوانب الثقافة لا تدرس منفصلة بل يجب ان تفهم في سياقها الداخلي أي لا يمكن عزل جوانبها بعضها عن بعض .

2) عدم الاعتماد على الوصف الذي يدلي به الإخباري فالناس تفعل ما لا تقول .

3) سياق الثقافة يكشف عن عقلية متميزة للبدائي .

وقد أدت دراسات مالينوفسكي وابحاثه الى بناء ثلاث مسلمات اساسية:

1- الوحدة الوظيفية : كل عنصر من المجتمع يؤدي حتما وظيفة إيجابية للنظام الاجتماعي بمجمله .

2- الوظيفة الكلية : كل عنصر له وظيفة داخل المجتمع .

3- الوظيفة الضرورية : كل عنصر من المجتمع هو جزء أساسي منه ولا يمكن بأي حال من الاحوال الاستغناء عنه أو عن وظيفته .

الوظيفة البنائية :

رادكليف براون أول من نظر للبنية وقرنها بالمفهوم الوظيفي ، لذا انصرف علماء الاناسة البريطانية الى دراسة التنظيمات بدل الثقافات ، فهو توجه سوسيولوجي يتقاسمه مع دوركايم إذ يعتبر استحالة بناء علم للثقافة ويقترح علما خاصا بالانساق المجتمعية ، رفض رادكليف براون على غرار مالينوفسكي نظريات التطوريين والانتشاريين ، ووقف مثله ضد المقاربة التاريخية ، لكنهما لم يفهما مفهوم الوظيفة فهما واحد لأن رادكليف براون كان يرى أن الثقافة مفهوم فضفاض غير واضح المعالم بحيث يتعذر التقرب إليه بصورة علمية لذا قام بدراسة البنية الاجتماعية معتقدا بأن العلوم المجتمعية قادرة على انتاج قوانين ذات صفة جامعة ، الوظيفة عند رادكليف براون هي مساهمة العضو الاجتماعي الواحد في عمل الاعضاء الاجتماعية الاخرى والمساهمة في الحفاظ على حياة الجسم الاجتماعي بمعنى أن كل مؤسسة أو نسق يساهم في الحفاظ على استمرارية المجتمع لكن الوظيفة عنده لا تفهم الا مع مقولة البنية لأن الأولى تضمن استمرارية الثانية والبنية عنده تظهر من المعاينة المباشرة التي تبين أن الكائنات البشرية تتوحد ضمن شبكة معقدة من العلاقات المجتمعية وعبارة البنية المجتمعية إنما تدل على هذه الشبكة من العلاقات القائمة بالفعل فبالبنية المجتمعية :

- تحدد بعلاقات مجتمعية متصلة بالافراد أو بالجماعات .
- العلاقات محكومة بالتمايز المجتمعي ، أي تمايز الافراد والطبقات من حيث الأدوار المجتمعية التي يقومون بها .
- هذه العلاقات تتصف بضرب من الاستمرارية من حيث المكان والزمان فهي ليست ظرفية طارئة أو عابرة .

نقد النظرية الوظيفية : تعرضت النظرية الوظيفية لكثير من الانتقادات من طرف المعارضين والاتباع وهذه أهم الانتقادات:

1) المماثلة : يرى ايفانز بريتشارد ان المجتمعات هي انظمة معنوية وليست طبيعية ودراستها تنتمي الى النوع التأويلي أكثر من التفسيري ، وهذا ما أكده ساهلينز أنها البعد والرمزي في المجتمع مكتفية بوصف خصائص التنظيم الاجتماعي .

2) الحتمية الوظيفية : يقول ليفي ستراوس (أن القول بأن المجتمع يعمل هو أمر بديهي ولكن القول بأن كل شيء في المجتمع يعمل هذا أمر عبثي) ، كما أكد ليش على (ان الاستخدام الوظيفي للوظيفية يقوم على التباس منطقي يغطي فئتين مختلفتين وقائع مرئية وغايات محتملة) وبين لويس مير أيضا أن (مفهوم الوظيفة أتخذ دلالات شديدة الاختلاف حالت دون تمتعه بفعالية إجرائية كافية) .

3) التوازن : هناك نظرة تفاؤلية مفرطة فيما يخص التأكيد على التوازن ونكران الخلافات والتوترات ، لذا ركز الماركسيون في انتقاداتهم على عجز الوظيفة في تفسير وتبيان التوترات والتناقضات والتغير كما أكد على ذلك الوظيفيون الجدد من أمثال غلوكمان الذي أكد على أهمية الخلافات والتناقضات من خلال وجود دينامية داخلية وهذا ما ذهب إليه سبرتشا من خلال وجود التضاد والتكامل في مجتمع (النوّر بالسودان) .

4) اللاتاريخانية : أكد باحثون ماركسيون ووظيفيون من أمثال غلوكمان على أهمية التاريخ في دراسة المجتمعات الانسانية وأدانوا الخيار الوظيفي المناهض للتاريخ.

5) نقد المسلمات الوظيفية روبرت ميرتون:

أ-هناك عناصر يمكن ان تكون وظيفية بالنسبة لجماعات وغير وظيفية بالنسبة لجماعات اخرى كالدين الذي يؤدي وظيفة اندماج اجتماعي كما يمكن ايضا ان يكون مصدرا للصراع .

ب- يمكن ان يكون هناك عنصر لا وظيفي . ج- هناك بدائل وظيفية تسمح بتوقع تحولات في الوضعيات الاجتماعية (مثل تربية الابناء ، دور الحضانة ، المربيات) **(موقع الجلفة لكل الجزائريين والعرب ، الاستاذ قرار كريم) .**

ظهر مصطلح الانثروبولوجيا في بريطانيا عام **1593** ، وكان المقصود به دراسة الإنسان من جميع جوانبه الطبيعية والسيكولوجية والاجتماعية وظل يحمل معنى الدراسة المقارنة للجنس البشري ، إلا أن تزايد البحث ، وخاصة في المجتمعات البدائية ، أدى إلى تطورات مهمة في النظر الى الانثروبولوجيا ، وخاصة في علاقتها بالعلوم المتفرعة منها وغيرها من الدراسات التي تتصل بدراسة الإنسان ، كما تحاول الانثروبولوجيا كشف وتوصيف المعايير الفيزيقية التي تميز الجنس البشري عن سائر الكائنات الحية الاخرى ، وكذلك تلك المعايير التي تصلح للتمييز بين الأنواع العديدة داخل الأسرة البشرية نفسها ، وتركز الدراسة المقارنة للحضارات اهتمامها على أوجه الاختلاف والتشابه في الثقافات ، التي يمكن ملاحظتها بين الجماعات البشرية العديدة التي تعيش على سطح كوكب الارض ، وتحاول أن تحدد وتعرف القوانيين أو المبادئ التي تحكم تكون المجتمعات البشرية وثقافاتها وتطورها ، وعلى هذا فإن مصطلح الانثروبولوجيا مصطلح شامل وواسع إذ يشمل

دراسة الموضوعات المختلفة كالتطور البيولوجي والحضاري للانسان والعلاقات البيولوجية بين المجتمعات المعاصرة ، والمبادئ التي تحكم علاقات الشعوب بعضاً ببعض ، بيد أن الموضوعات البيولوجية والاجتماعية هي موضوعات متداخلة ومتحدة لتركيزها المشترك على دراسة الإنسان ، لكنها في الوقت نفسه موضوعات منفصلة ومستقلة بعضها عن البعض الاخر ، بسبب تخصص علمائها ، إما في الموضوعات الانسانية او الطبيعية ، وصفوة القول إن الانثروبولوجيا تهتم بدراسة الإنسان بوصفه كائنا اجتماعيا او حضاريا فتدرس هذه العلوم الانثروبولوجية – بكافة مجالاتها وميادينها الخاصة – أشكال الثقافة وأبنية المجتمعات ، مع التركيز على دراسة أشكال المجتمعات الأولية ومعالجة ما يسمى بأنماط الثقافة البدائية **patterns of primitive culture** ، والمجتمعات البدائية من الموضوعات الرئيسية التي تضطلع بدراستها الانثروبولوجيا حيث تدرس مختلف فروع الانثروبولوجيا العامة كيفية تكيف الإنسان البدائي مع مختلف البيئات الفيزيقية والجغرافية والاجتماعية والثقافية ، ووفقا لذلك فإن الانثروبولوجيا تهتم بالبحث عن المبادئ التي تحكم تطور الإنسان فيزيقيا وثقافيا ، ولماذا تغير التركيب الفيزيقي للإنسان ؟ ولماذا توجد أنماط بشرية متميزة بمثل هذه الكثرة ، على الرغم من أصلها المشترك جميعا ؟ وما طبيعة الثقافة ؟ وكيف تتغير الثقافات ؟ وما العلاقة المنهجية المنظمة بين مختلف جوانب السلوك الاجتماعي والثقافي للإنسان ؟ وكيف يستجيب الافراد للمثل العليا والاهداف التي تحددها لهم الثقافات؟ وما العلاقة بين الثقافة والشخصية ؟ فالعالم اليوم بما يضمه من بقايا نادرة متفرقة للماضي البعيد ، هو العمل المتاح للبحث الانثروبولوجي .

فروع الانثروبولوجيا :

من اليسير الاتفاق حول الخطوط العريضة التي تحدد ميدان الدراسة الانثروبولوجية العامة ، ولكن من العسير الاتفاق حول الفروع الاساسية للانثروبولوجيا ، فلا يمكن أن تظل صورة تلك الفروع في بلد واحد على حالها عبر السنين ، فقد تزداد فروعها وفقا للتطورات والبحوث الميدانية والنظرية ، التي تعمل حتما على تطوير تلك الفروع او التعديل منها ، وقد تزداد عددا وقد تدمج فروع في بعضها وتستحدث أخرى ، لذلك تعد محاولة التعرض لأقسام الانثروبولوجيا وفروعها الرئيسة ، تقدم صورة تقريبية مصحوبة ببعد زمني يلقي الضوء على تغير تلك الصورة عبر الزمن .

1- الانثروبولوجيا البيولوجية **Biological Anthropology :** هو علم يدرس السجل البيولوجي للانسان ، إذ يبدأ بدراسة المكانة الحيوانية للانسان ويحاول اقتفاء اصل وتطور الإنسان من خلال الدراسات المقارنة ، ويفحص طبيعة الاختلافات العنصرية بين الشعوب والاقوام ، كما يدرس أثر العوامل البيئية المختلفة – على تشابه واختلاف أعضاء الجنس البشري – على نمو أو أضمحلال السكان ، ويستعمل العالم الانثروبولوجي الطبيعي تكتيكا خاصا في بحوثه وجمع معلوماته ، إلا أنه يعتمد في معظم دراساته على علوم مختلفة وكثيرة ، أهمها علم التشريح ، وعلم الاثار ،

والكيمياء ، وعلم الجيولوجيا ، والنبات ، كما تدرس الانثروبولوجيا الفيزيقية السمات الفيزيقية للانسان ، أي أنها دراسة الإنسان من حيث هو كائن فيزيقي طبيعي ، فتدرس الإنسان العضوي في نشأته الاولى ، وفي تطوره عن الرئيسيات ، حتى اكتسب الصفات والخصائص الانسانية في صورة الإنسان العاقل **Homo Sapiens** ، لذلك تعالج الانثروبولوجيا الفيزيقية ، مثلا ، حجم الجمجمة ، وارتفاع القامة ، ولون البشرة ، ونوع نسيج الشعر ، وشكل الانف ، ولون العين ، كما تهتم بدراسة التغيرات العنصرية وخصائص الاجناس ، وانتقال السمات الفيزيقية ، وتتبع الموروثات الانسانية ، كما تدرس الى جانب ذلك تطور الإنسان منذ مراحله وأشكاله الاولية التي كانت تربطه بعالم القردة العليا .

2) الانثروبولوجيا الاجتماعية **Social Anthropology** : تهتم الانثروبولوجيا الاجتماعية بدراسة مجموع البناء الاجتماعي لأي جماعة أومجتمع ، بما يحويه هذا البناء من علاقات وجماعات وتنظيمات ومن هنا تقترب العلاقة بين الانثروبولوجيا الاجتماعية وعلم الاجتماع ، والمفهوم المحوري في الانثروبولوجيا الاجتماعية هو البناء الاجتماعي **Social structure** ، فالانثروبولوجي الاجتماعي يفكر في المجتمع الذي هو تكوين منظم لأجزاء متعددة ، وليس في الثقافة وواجبه الاول هو اكتشاف هذا النظام وتفسيره (وهو يتكون من العلاقات القائمة بين الافراد وهي علاقات ينظمها مجموعة من الحقوق والواجبات المعترف بها) ، تدرس الانثروبولوجيا الاجتماعية – تحت مفهوم البناء الاجتماعي- الوحدات الرئيسية المكونة لهذا البناء ، والمقصود بالبناء : مجموعة العلاقات والروابط والقواعد المتصلة بقطاع او جانب معين من جوانب حياة هذا المجتمع ، فمجموعة العلاقات –مثلا- التي تتعلق بتكوين الاسرة ، ونظام القرابة وتربية الاطفال ، وشبكة العلاقات بين الزوجين وبينها وبين الاولاد ، والعلاقات مع الاصهار . . . الخ ، كل ذلك يكون ما يسمى : نظام الاسرة او النظام العائلي ، كذلك الحال لمجموعة العلاقات والروابط والتنظيمات المتصلة بمجال كسب العيش ، الانتاج ، والتوزيع ، والاستهلاك ، والادخار . . الخ ،كل ذلك يكون تحت مسمى النظام الاقتصادي ، اما توزيع القوة في المجتمع وقواعد استخدامها واثار هذا الاستخدام فيدرس تحت اسم النظام السياسي ، وهناك قطاع عريض أخير من العلاقات المتصلة بالمعايير الدينية والاخلاقية والفن والجمال هو نظام المعايير أو النظام المعياري ، واذا اقتصر على الدين والاخلاق فيعرف بأسم : النظام الديني ، هذه هي أهم الوحدات الرئيسية للبناء الاجتماعي أو النظم الاجتماعية الاساسية ، أي التي لا يخلو منها مجتمع ، سواء عاش في الماضي ، أو يمكن أن يعيش في المستقبل.

3) الانثروبولوجيا الثقافية **Cultural Anthropology** : تدرس الانثروبولوجيا الثقافية أصول المجتمعات والثقافات الانسانية وتاريخها ، وتتبع نموها وتطورها ، وتدرس بناء الثقافات البشرية وأداءها لوظائفها في كل مكان وزمان ، وتهتم الانثروبولوجيا الثقافية بالثقافة في ذاتها ، سواء كانت ثقافة أسلافنا ، أبناء العصر الحجري ،

أو ثقافة أبناء المجتمعات الحضرية المعاصرة ، فجميع الثقافات تستأثر بأهتمام دراسي الانثروبولوجيا الثقافية ، لأنها تسهم في الكشف عن استجابات الناس – المتمثلة في الاشكال الثقافية – للمشكلات العامة التي تطرحها دوما البيئة الطبيعية ، وفي الكشف عن محاولات الناس في الحياة والعمل معا ، وتفاعلات المجتمعات الانسانية بعضها ببعض ، ويمكن أن تكون دراسة الانثروبولوجيا الثقافية بطريقتين :

الاولى : هي الدراسة المتزامنة : أي في زمن واحد ، أي دراسة المجتمعات والثقافات في نقطة معينة من تاريخها .

الثانية : هي الدراسة التتبعية أو التاريخية : أي دراسة المجتمعات والثقافات عبر التاريخ ، تتناول الانثروبولوجيا الثقافية ، بمعناها العام ، الحياة الثقافية للمجتمعات الانسانية ، وفي هذا الاطار العريض ، يتجه علماء الانثروبولوجيا الثقافية الى الاهتمام بالفنون المهارية وتصميماتها وتقنيات تصنيعها .

4) الانثروبولوجيا الاقتصادية **Economical Anthropology** : تهتم الانثروبولوجيا الاقتصادية بدراسة الاقتصاديات القروية او القبلية الصغيرة ، وقد تزامن ظهور الانثروبولوجيا الاقتصادية –علما فرعيا- مع ظهور أساليب العمل الميداني الحديثة ، التي أجبرت الانثروبولوجيين على مقارنة النظريات الاقتصادية والانثروبولوجية بواقع الانتاج والتوزيع ، والتبادل في الاقتصاديات القبلية أو القروية الصغيرة التي درسوها ، ومن ثم ظهر هذا الفرع من علوم الانثروبولوجيا محصلة لأهتمام علماء الانثروبولوجيا بالنظم الاقتصادية في المجتمعات التقليدية ، ومحاولة إيجاد صيغة ملائمة لتفسير الظواهر الاقتصادية في هذه المجتمعات ، ويرجع الفضل في تحديد مسمى هذا الفرع الى المؤرخ الاقتصادي جراس ، في مقاله الذي عد نواة لذلك ، ونشر بعنوان : الانثروبولوجيا والاقتصاد ، وفيه حدد نطاق اهتمام هذا الفرع بأنه الجمع بين الدراسات الانثروبولوجية والاقتصادية عند الشعوب التقليدية ، وبعد ميلاد هذا الفرع ، يوضح ريموند فيرث أنه منذ حوالي العقد الرابع من القرن العشرين ، بدأ الاهتمام يتزايد بهذا الفرع من الانثروبولوجيا العامة .

5) الانثروبولوجيا السياسية **Political Anthropology** : تهتم الانثروبولوجيا السياسية بوصف الانظمة السياسية وتحليلها على مستوى البنى ، والعمليات او التمثيل ، والتفاعل ، خاصة في المجتمعات القبلية التقليدية ، ووفقا لهذا المعنى ، فإن ظهورها تخصصا مستقل يعد حدثا جديدا ، على الرغم من أن بدايتها ترسخت في إجراء الدراسات على المجتمعات القبلية ، أما اليوم ، فلا توجد حدود لميادينها البحثية ، إذ تحاول الانثروبولوجيا السياسية كما يقول –بلانديه- ان تتجاوز التجارب والمعتقدات السياسية المحددة ، كما تنحو لتأسيس علم لدراسة السياسة ينظر الإنسان بصفته إنسانا سياسيا **Homo Politicos** كما تبحث كذلك في تحديد خصائص التنظيمات السياسية عبر صورها وتجلياتها التاريخية والجغرافية.

6- الانثروبولوجيا الطبية **Medical Anthropology** : تعد الانثروبولوجيا الطبية أو

انثروبولوجيا الصحة – كما يسميها بعض الدارسين – احد الميادين الفائقة التطور في ميدان الانثروبولوجيا ، الى حد يجعله يكاد يكتسب مرتبة العلم المستقل ، ظهر هذا العلم في بداية القرن العشرين ، وقد تزايد الاهتمام به نظرا لتزايد الوعي بجذور الثقافة في القضايا الصحية مثل تطور المرض ، وتوزيعه الجغرافي ، والوسائل والاساليب التي تعتمد عليها المجتمعات في مواجهته ، والطرق المثلى لتحسين الطب الحديث وتطويره في المجتمعات التقليدية ، وقد أوضح لويس مورجان ، أهمية الثقافة في مجال الصحة والرعاية الصحية ، فالثقافة تتحكم الى حد كبير في الموضوعات الاتية :

أ- نمط انتشار المرض بين الناس .

ب- طريقة الناس في تفسير المرض ومعالجته.

ج- السلوك الذي يستجيب به الناس لانتشار الطب الحديث .

تؤثر الثقافة في اسلوب الرعاية الصحية ، فقد تفشل برامج المساعدات الطبية بسبب الاختلافات في ثقافة مقدمي المساعدة عمن يتلقونها ، ما يوجد العقبات التي تحول دون الاتصال الفعال والتعليم والعلاج كما تلعب الثقافة دورا مهما في الصحة والمرض من خلال التغذية السليمة ، فتحسين تغذية السكان لا يتحقق الا من خلال تقديم مواد غذائية مقبولة ثقافيا لديهم ، لذا أخذ الاتجاه الحديث في الانثروبولوجيا الطبية بالاتجاه الثقافي للرعاية الفيزيقية والعقلية للأفراد داخل سياقهم الاجتماعي .

7) انثروبولوجيا الجسد **Anthropology** : ويأتي اخيرا احدث فروع الانثروبولوجيا وهو انثروبولوجيا الجسد ، ويهتم بدراسة عمليات تجميل الجسد التي عدت أسلوبا يتحول فيه الجسد البشري الطبيعي الى ظاهرة ثقافية ، أما الطرق التي تنفذ بها هذه العملية فتشمل على تغيرات مؤقتة ، كارتداء الزي والتزين ، وأسلوب تصنيف الشعر وتلوين الجسد . . الخ ، كما تتضمن تغيرات دائمة مثل الوشم وغير ذلك مما قد تعده المعايير العربية ضربا من التشويه الجسدي ، فبينما ينظر الى تجميل الجسد في المجتمعات الحديثة على انه تعبير عن الموضة ، فإنه يعد في المجتمعات البسيطة ضربا من الرمزية الاجتماعية والدينية ، فتجميل الجسد يجسد عضوية الفرد في الجماعة ، كما يشير الى المكانة وتغير الدور الذي يقوم به الفرد ، ويتم ذلك في الغالب بالاشارة الى خصائص حيوانية او التأكيد على ملامح جنسية ، وقد أوضح التحليل البنائي لاستخدام الجسد في الرمزية الاجتماعية ، كيف تتأكد الفروق الطبيعية وتستخدم لغة للتحدث عن الفروق والعمليات الثقافية الاجتماعية لذا ، فإن الجسد البشري ينبغي إلا يعد فقط أداة للتعبير الرمزي ، كما في تجميل الجسد أو حركته أو رقصه ، ولكنه يمكن أن يعد أيضا نموذجا رمزيا (موسوعة موقع مقاتل الالكتروني) .

مفهوم الانثروبولوجيا :

كان دارسوا الانثروبولوجيا الاوائل يركزون اهتمامهم في الماضي على المجتمعات والثقافات التي كانت تعرف بأسم البدائية كتلك التي تجدها عند الهنود الحمر الامريكيين ، وسكان استراليا الاصليين وشعوب جنوب المحيط الهادي ، الا ان الواقع اليوم ، ان الجانب الاكبر من هذه المجتمعات والثقافات قد اختفى إما لأنها ابيدت كالعديد من قبائل الهنود الحمر

الامريكيين ، وإما لأن الثقافات البدائية قد تعرضت لتغيرات جذرية بسبب اتصالها بالحضارة الحديثة من أجل هذا وسع الانثروبولوجيون المحدثون دائرة دراساتهم الاجتماعية والثقافية بحيث تشمل –على سبيل المثال- الثقافات القروية المعاصرة في المكسيك وامريكا الجنوبية وجنوب شرق اسيا بل والمجتمعات الحضرية في اوروبا اسيا افريقيا والامريكيتين .

اهم فروعها ومجالاتها :

تتضمن الفروع الرئيسية لعلم الإنسان ما يلي : علم الإنسان الطبيعي ، وعلم الاثار ، وعلم الإنسان اللغوي وعلم الإنسان الثقافي وعلم الإنسان الاجتماعي ، وهي فروع كثيرا ما تتداخل وتتشابك ، فمثلا يدرس علماء الاثار وعلماء الانثروبولوجيا الثقافية الكثير من الملامح الثقافية ذاتها ، وبينما يركز علماء الاثار على دراسة الحضارات السابقة ، فإن علماء علم الإنسان الثقافي ينشغلون أساسا بالحضارات المعاصرة ، إضافة الى خاصية اخرى ، هي ان علم الانسان التطبيقي يستلزم التطبيق العملي للمحاولات الاخرى ، ومن أهم المجالات الرئيسية لعلم الإنسان :

- علم الإنسان اللغوي يدرس اساليب استخدام اللغة وطرقها عند الشعوب ذات الثقافات المختلفة .
- علم الاثار دراسة رواسب وبقايا الثقافات الماضية .
- علم الإنسان الثقافي يتناول أصول وتطور ووظائف الثقافات الانسانية .
- علم الإنسان البيئي يهتم بكيفية توافق الناس مع بيئتهم والكيفية التي تؤثر بها البيئة في الثقافة .
- علم الإنسان الاقتصادي يركز على الطرق التي تلجأ اليها الشعوب مختلفة الثقافات لإنتاج وتوزيع السلع .
- علم الإنسان الوصفي الوصف العلمي لمختلف الجماعات الاجتماعية والثقافية .
- علم الإنسان الطبيعي ويسمى أيضا علم الإنسان الاحيائي او الحيوي ، وهو دراسة الخصائص الحيوية للكائنات البشرية .
- علم الإنسان السياسي يهتم بطرق اتخاذ القرارات وحل الاختلافات داخل نسق سياسي معين .
- علم الإنسان النفسي يدرس الكيفية التي تتدخل بها الثقافات المختلفة في تشكيل الشخصيات الفردية .
- علم الإنسان الاجتماعي يبحث العلاقات الاجتماعية في داخل الجماعات الانسانية .

مفهوم الثقافة :

يتفق علماء الانثروبولوجيا الثقافية على ان الثقافة هي موضوع علمهم ولكنهم يختلفون في تعريفها ولم يظهر هذا الاختلاف في العقود القليلة السابقة حيث في نهاية القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين كان هناك شبه اتفاق على الاخذ بالتعريف الشهير الذي وضعه تايلور **Tyloor** في كتابه (الثقافة البدائية) ، الذي يقول فيه : (الثقافة هي ذلك الكل المركب الذي يشتمل على المعرفة والعقائد والفن والاخلاق والقانون والعادات وغيرها من القدرات والعادات التي يكتسبها الإنسان بوصفه عضوا في المجتمع) ، وقد تبنى الانثروبولوجيون

هذا التعريف لعقود عدة الى ان جاء التعريف الذي توصل اليه كل من كروبر **Kroeber** وكلاك هون **Kluckohn** من تفحصهما لما يزيد عن مائة تعريف من التعريفات التي قدمها الانثروبولوجيون للثقافة ولم يجدا من بينها تعريفا مقبولا ، إذ وجه القصير في الكثير منها يكمن في كون هذه التعريفات لا تميز بوضوح بين المفهوم والاشياء التي يشير إليها ، ومن ذلك حدد الامريكيان كلاك هون وكروبر تعريفا للثقافة حيث يقول كلاك هون : (. . . نقصد بالثقافة جميع مخططات الحياة التي تكونت على مدى التاريخ ، بما في ذلك المخططات الضمنية والصريحة ، والعقلية واللاعقلية ، وهي موجوده في أي وقت كموجهات لسلوك الناس عند الحاجة) ، وقد لقي هذا التعريف قبولا لدى علماء الانثروبولوجيا الثقافيةفي أمريكا حيث انطلق من هذا التعريف كل من بيلز **Beals** وهويجر **Hoijer** في تعريفهما للثقافة بأنها : (تجريد مأخوذ من السلوك الانساني الملاحظ حسيا ولكنها ليست هي ذلك السلوك) ، ويقولان في كتاب صدر لهما عام **1953** م (مدخل الى الانثروبولوجيا) أنه : (لا يستطيع الانثروبولوجي ان يلاحظ الثقافة مباشرة) ويؤيد هذا التعريف عالم الانثروبولوجيا الاجتماعية رادكليف براون **Radcliffe Brouon** بقوله : (لاتعبر الثقافة عن اي شيء واقعي محسوس وإنما عن تجريد ، وغالبا ما يستخدم كتجريد غامض) ومن ذلك يتضح أن هذه التعريفات تصب في اتجاهين : اتجاه واقعي يرى ان الثقافة هي كل يتكون من اشكال السلوك المكتسب الخاص بمجتمع أو بجماعة معينة من البشر واتجاه تجريدي يرى الثقافة مجموعة أفكار يجردها العالم من ملاحظته للواقع المحسوس الذي يشتمل على أشكال السلوك المكتسب الخاص بمجتمع أو بجماعة معينة ، وقد ناقش الانثروبولوجي هوايت **White** هذين الاتجاهين وانتهى الى نظرية جديدة في تعريف الثقافة القائلة بأن الثقافة هي الامور المحسوسة التي تتمثل في الاشياء والافعال والافكار التي هي من صنع الإنسان ، وعلى عالم الانثروبولوجيا الثقافية أن يلاحظ تلك الامور المحسوسة التي تتمثل في الاشياء والافعال والافكار التي هي من صنع الإنسان ، وعلى عالم الانثروبولوجيا الثقافية ان يلاحظ تلك الامور المحسوسة بصورة موضوعية وان يطبق طرق البحث العلمي بغرض دراسة طبيعتها بدقة والوصول في النهاية الى القوانين الخاضعة لها ، وبهذه النظرية يتضح بأن (هوايت) يرفض الاتجاه التجريدي لكي يحافظ على استقلالية الانثروبولوجيا عن علم النفس في دراسة السلوك ويأخذ بالاتجاه الواقعي .

خصائص الثقافة :

مهما كانت هناك من جوانب اختلاف بين الثقافات الانسانية الا ان ثمة مظاهر عامة ومشتركة تتمثل في الخصائص العامة التي تميز الثقافة كموضوع علمي قابل للدراسة والتحليل ، وتتمثل هذه الخصائص في :

1) انها مكتسبة : أي انها لا تتكون من غريزة فطرية ولا تتناقل بيولوجيا عن طريق الوراثة ، بل يكتسبها الفرد من مجتمعه عن طريق الخبرة الشخصية وبالتالي فإن الإنسان يكتسب ثقافة المجتمع

الذي يعش فيه منذ الصغر ولا تؤثر العوامل السلالية والفسيولوجية في عملية التنشئة الثقافية .

2) انها اجتماعية : اي انها موضع مشاركة من جانب أفراد المجتمع الواحد وتصبح ملتزمة من خلال الضغوط الاجتماعية (الاحساس يتماسك ، الجماعة ، وسائل الضبط الاجتماعي ، تنظيم مسؤول عن الدفاع ضد القوى المعادية) ، وكون الثقافة اجتماعية ، هذا يعني ارتباط مصيرها بمصير المجتمع الذي يتبناها .

3) الثقافة انسانية : ان الإنسان وحده دون سائر المخلوقات يختص بالثقافة لأن الثقافة هي أفكار يخترعها العقل البشري وينفذها الإنسان بأعضائه وبغيرها من الادوات والالات التي يصنعها .

4) الثقافة افكار وأعمال : فكل عمل إنساني لا يمكن ان يتم مالم تسبقه فكرة واردة التنفيذ ، ولذلك لا تخرج العناصر المادية للثقافة عن كونها أفكار مجسدة في أعمال ، كما أن هناك نظم ثقافية تحدد العلاقة بين الإنسان وعالم الافكار المجردة ، ومن أمثلة هذه النظم اللغة والدين والفن والقيم ، وكون هذه النظم ذات طابع فكري تجريدي إلا أنها لا تخلوا من الاعمال .

5)الثقافة كل ونسيج متداخل : تتكون الثقافة من عناصر وقطاعات متداخلة مما يجعل الانثروبولوجي يفضل دراسة ثقافة مجتمع لا ينتمي اليه ، وذلك لصعوبة تحقيق النظرة الكلية الموضوعية اللازمة لدراسة الثقافة اذا كان يدرس ثقافته ، حيث يقوم الانثروبولوجي بدراسة وصفية للعناصر والنظم الثقافية الخاصة بالمجتمع المدروس ، ثم يحلل تداخل تلك العناصر والنظم ليتمكن من تحديد البنيان المتكامل لثقافة ذلك المجتمع فمثلا في القرى العربية نجد ان الدين يتداخل ونظم العلاقات العائلية ، وكذا في نظم الاكل والملبس والميراث وحتى النظام الاقتصادي .

6) الثقافة توافقية : تتميز الثقافة بتغيرها حيث تتغير لتتوافق مع البيئة الجغرافية ، والبيئة الاجتماعية والسيكولوجية ، فكلما تغيرت ظروف الحياة عجزت الاشكال التقليدية عن توفير القدر اللازم من الاشباع ، وكلما ظهرت حاجات جديدة استحدثت توافقات ثقافية جديدة لإشباعها .

7) التكامل الثقافي : حيث عناصر كل ثقافة تميل الى تشكيل كل متكامل ومتناسق ، لكن التكامل الواقعي الخالص مسألة لا يمكن أن تتحقق لأن الاحداث التاريخية تحدث بأستمرار تأثيرا مخلا الى درجة ما ، فالتكامل يحتاج الى وقت ، فحتى الان ما زالت التغيرات طارئة على عادات العمل والترفيه والدين نتيجة لأستخدام السياسات الخاصة غير المكتملة ، وحتى اذا اكتملت اية ثقافة بمختلف جوانبها فالارتباط بينها وبين ثقافة
أخرى مختلفة عنها يجعلها غير متكاملة.

مستويات الثقافة :

يميز الانثروبولوجي في دراسته ثقافات المجتمع بين مستويين من الثقافة : المستوى البدائي البسيط والمستوى المتمدن المعقد ، واليوم يعيش معظم الجنس البشري في المستوى الثقافي المتمدن ، ولا يزال يوجد عدد قليل من البشر يعيشون في مستوى ثقافي بدائي في افريقيا واسيا واستراليا كما أنه توجد اختلافات فرعية في كل مستوى ، فمثلا توجد مجتمعات متقدمة واخرى نامية وثالثة مختلفة

في المستوى المتمدن ، وتشكلت هذه المستويات بشكل تدريجي عبر المراحل التاريخية التي مر بها وجود الإنسان نفسه ، حيث جاء جنس الإنسان الذي ينتمي الى جميع البشر الحاليين الى العالم منذ **(35000)** خمسة وثلاثون الف سنة وبدأ يصنع ثقافته البسيطة على مر السنين ، وكان همه الاول التكيف مع البيئة عن طريق توفير حاجاته الاساسية من مأكل ومشرب ومسكن وملبس وعاش فترة وهو يعتمد في قوته ووجوده على جمع والتقاط الطعام ثم عرف الصيد ، وعاش الاف السنين معتمدا في حياته على الصيد وجمع الثمار الى ان اكتشف الرعي والزراعة منذ ثمانية الاف سنة فقط ، بمعنى أن أجدادنا المباشرين عاشوا ما يقرب **(37000)** سبعة وثلاثون الف سنة دون زراعة ودون رعي ، يعيشون في كفاح مرير مع الطبيعة لتوفير قوتهم وصنع اسلحتهم وبناء مساكنهم ، وتغير الحال بعد اكتشاف الزراعة بالذات إذ توفرت له الامكانيات لبناء المدن ، وهنا ظهر مستوى ثقافي جديد يعرف بأسم المدينة **Civilisation** كنتاج لتطور المستوى الثقافي الاول وهو البدائية الذي كان المحور الاساسي للدراسات الانثروبولوجية .

مفهوم الانثروبولوجيا الثقافية :

تدرس الانثروبولوجيا الثقافية الثقافة أي أنها تتناول طريقة معيشة مجتمع ما ، سواء أكان ذلك المجتمع بدائي أو متخلف أو نامي أو متقدم ، والثقافة من صنع الإنسان وهي ظاهرة طبيعية تخضع لقوانين الطبيعة مثل قانون التطور وقانون البقاء للأصلح ولذلك يدرسها هذا الفرع بمناهج علمية لا تختلف عن المناهج التي تستخدمها العلوم الطبيعية ، وقد كان لأكتشاف مفهوم الثقافة من طرف تايلور **Tylor** اكبر الاثر في تنظيم موضوعات هذا العلم في إطار واحد ، فهو المركز الذي ينظم حوله معظم الظواهر التي ترتبط عن قريب أو بعيد بالانسان ، وبالتالي فالانثروبولوجيا الثقافية ترمي الى فهم طبيعة ظاهرة الثقافة وتحديد عناصرها سواء في المجتمعات الحالية والمجتمعات القديمة ، فهي تبحث في التغير الثقافي وعمليات الاقتراض والامتزاج والصراع بين الثقافات وتحديد نتائج تلك الاتصالات الثقافية ، كما تدرس خصائص الاشكال المتشابهة من الثقافات أي الانماط الثقافية التي تحدث بصورة مستقلة في الاماكن والعصور المختلفة ، وتكون دراسة الانثروبولوجيا الثقافية ذات جانبين : الجانب الاول هو الدراسة المتزامنة أو في زمن واحد (أي دراسة المجتمعات والثقافات في نقطة زمنية من تاريخها ، الجانب الاخر هو الدراسة التتبعية او التاريخية وهو دراسة المجتمعات والثقافات عبر التاريخ ، ومن الواضح ان علم الاثار يكرس نفسه للدراسات التتبعية ، حيث يركز في الاساس على المجتمعات والثقافات القديمة وكذلك على المراحل الغابرة من الحضارات الحديثة وهو يحاول أعادة رسم صورة الاشكال الثقافية الماضية ، وتتبع أثرها وتطورها عبر الزمان .

فروع الانثروبولوجيا الثقافية :

- الاثنولوجيا **Ethnologie** : يختص بدراسة ثقافة المجتمعات الموجودة وقت الدراسة وكذلك الثقافات التي انقرضت بشرط توافر تسجيلات مكتوبة لشهود

عاشوا في تلك الثقافات ويدرس الانثلوجي كل ثقافة المجتمع والمجتمعات التي يبحثها ، ولذلك يبحث النظم السياسية والاقتصادية والدين والتقاليد والفنون الشعبية وفروع المعرفة والفنون الصناعية وكذلك المثل العليا والفلسفات ، وقد اتفق معظم العلماء على اطلاق اصطلاح (اثنوقرافيا) على الدراسة التي تقتصر على وصف ثقافة مجتمع ما ، ويطلق اصطلاح (اثنولوجيا) على الدراسات التي تجمع بين الوصف والمقارنة فالاثنولوجي يهتم بالمقارنة بين الثقافات التي يصفها الاثنوقرافي ، ويهدف الاثنولوجي من تلك المقارنات الوصول الى قوانين عامة للعادات الانسانية ولظاهرة التغير الثقافي واثار الاتصال بين مجموعات او اشكال على اساس مقاييس معينة .

- علم الاثار **Archeologie** : يدرس ماضي الإنسان ويرمي الى تحديد وتتابع التغير الثقافي على مر العصور ويهدف كذلك الى اعادة بناء (عملية تصورية) الحياة الاجتماعية لمجتمعات ما قبل التاريخ ، ويوجد اختلاف جوهري بين علماء الاثار وعلماء التاريخ ، فبينما يدرس علماء التاريخ الفترات المسجلة كتابة للمدنيات الكبرى في الشرق الاوسط واوروبا والشرق الاقصى ، يهتم علماء الاثار بالفترات والمراحل التاريخية الطويلة التي قضاها الإنسان قبل اكتشاف القراءة والكتابة ، ويعتمد عالم الاثار في دراسته على البقايا التي خلفها الإنسان والتي تمثل ثقافاته ، وقد توصل العلماء الى اساليب دقيقة لحفر طبقات الارض التي يحتمل وجود بقايا حضارية بها ، وتوصلوا كذلك الى مناهج دقيقة لفحص تلك البقايا وتسجيلها وتحديد المواقع التي توجد فيها وتصنيفها للتعرف عليها ومقارنتها ببعضها ، ويستطيع علماء الاثار عن طريق تلك المناهج استنتاج الكثير من المعلومات عن الثقافات القديمة وتغيراتها واتصالاتها بغيرها ، ويتعاون علماء الاثار في أبحاثهم مع المؤرخين والانثروبولوجيين بأختلاف تخصصاتهم ، فمثلا يمدهم الاثنوقرافيون والمؤرخون بالمعلومات الخاصة بالثقافات التي جاءت بعد أو نمت عن حضارات ما قبل التاريخ ، كما أنهم يستفيدون من أبحاث ودراسات علماء الجيولوجيا وعلماء النبات والحيوان والمناخ في تأريخ وتحقيق هوية البقايا التي يكتشفونها ، وكثيرا ما يستخدمون التجارب المعملية لآكتشاف خصائص ومناخ لبقايا (الاركيولوجية) ولذلك يحتاج عالم الاثار الى معرفة واعية بالكيمياء والطبيعيات والمهارات الدقيقة ، وقد نجح العلماء المحدثون في اختراع وسيلة جديدة لتحديد عمر البقايا بدقة وهي طريقة (الكربون المشع) وتعرف بأسم **C14** وكثيرا ما يتعاون علماء الاثار مع غيرهم من العلماء المتخصصين في انثروبولوجيا الطبيعة وذلك لكثرة تواجد الحفريات الانسانية مع البقايا الثقافية ، وتوضع البقايا التي يكتشفها علماء الاثار في متاحف خاصة بذلك ، ومن أمثلة تلك البقايا الادوات الحجرية للأنسان القديم وكذلك قطع صغيرة من الاواني الفخارية ، وحراب وأقواس وسهام قديمة للغاية ، وتوجد بعض الاقسام – في الجماعات الكبيرة المتقدمة – المتخصصة في علم الاثار وتدرس مبادئ العلم لطلبة أقسام الانثروبولوجيا بكليات العلوم الاجتماعية ، على أن

يتخصص الطالب في الدراسات العليا في علم الاثار .

• علم اللغويات **Linguistiques** : يستخدم المنهج العلمي في دراسة اللغات ، ويعتبر أحد فروع الانثروبولوجيا الثقافية لأن اللغة أحد عناصر الثقافة بل هي أهم تلك العناصر وينقسم علم اللغويات الى أقسام فرعية أهمها علم اللغويات الوصفي ، وعلم أصوات اللغات ، ويهتم علم اللغويات الوصفي بتحليل اللغات في زمن محدد ويدرس النظم الصوتية وقواعد اللغة والمفردات ، ويعتمد عالم اللغة في دراساته على اللغة الكلامية ولذلك يستمع الى المواطنين وخاصة أن معظم دراساته تكون متعلقة بلغات كلامية لم تكتب بعد ، فيقوم عالم اللغة بكتابة تلك اللغات عن طريق استخدام رموز دولية متعارف عليها ، تتركز معظم تلك الدراسات في المجتمعات البدائية التي لم تعرف القراءة والكتابة ولكنها ذات لغة كلامية إذ لا يوجد مجتمع إنساني منها تخلفت ثقافته دون لغة كلامية ، أما علم أصول اللغات فيختص بالجانب التاريخي والمقارن حيث يدرس العلاقات التاريخية بين اللغات التي يمكن متابعة تاريخها عن طريق وثائق مكتوبة ، وتتعقد المشكلة بالنسبة للغات القديمة التي لم تترك وثائق مكتوبة ، وتوجد وسائل خاصة لبحث تاريخ تلك اللغات ، يهدف هذا القسم الى تحديد أصول اللغات الانسانية ، توجد علاقات تعاونية بين عالم اللغة والانثروبولوجي الثقافي وذلك لأن على الاثنولوجي والانثروبولوجي الاجتماعي ان يدرس لغة المجتمع الذي يبحثه ولا يتم ذلك الا عن طريق دراسة مبادئ علم اللغويات ، ولكن من الناحية الواقعية نلاحظ أن علم اللغويات له أقسام مستقلة في الجامعات ، والسبب في ذلك أمكان دراسة اللغة وتحليل عناصرها بصورة مستقلة عن بقية عناصر الثقافة ويقوم المتخصصون في تلك الاقسام بتدريس مادة اللغويات وفروعها لطلبة أقسام الانثروبولوجيا ، وقد تقدم علم اللغويات في العصر الحاضر ويستخدم الان مناهج والات دقيقة في دراسة لغات العالم ولذلك توصل الى قوانين عامة دقيقة لا تقل في دقتها عن قوانين العلوم الطبيعية .

علاقة **الانثروبولوجيا** الثقافية بالانثروبولوجيا الاجتماعية :

يختلف الانثروبولوجيون فيما بينهم حول وضع الحدود الفاصلة بين الانثروبولوجيا الثقافية والانثروبولوجيا الاجتماعية فلا يمكن تحديد الفروق الاساسية بين الانثروبولوجيا الثقافية التي تخص بموضوع الثقافة والانثروبولوجيا الاجتماعية التي تختص بالبناء الاجتماعي الذي هو أحد القطاعات الكبرى للثقافة ، وذلك لوجود اختلافات في المراحل التكوينية التي مر بها كل علم ، لذلك تذهب المدرسة الانجليزية الى ضرورة الفصل بين الانثروبولوجيتين على اساس ان كل فرع مهما مستقل بذاته ، أما المدرسة الامريكية فترى ان الانثروبولوجيا الاجتماعية فرع من فروع الانثروبولوجيا الثقافية ، فقد أستخدم مصطلح الانثروبولوجيا الاجتماعية في انجلترا لأول مرة عندما أطلق على أول كرسي جامعي لهذا العلم ، ولقد شغله فريزر **Fraiser** ، ولقد اختير هذا المصطلح للتمييز بينه وبين الانثروبولوجيا الطبيعية الذي كان يطلق عليه تجوزاً مصطلح الانثروبولوجيا

، أتضح مفهوم هذا العلم بوضوح عندما شغل ذلك الكرسي العالم رادكليف براون **Radcliffe Brown** الذي حدد موضوعه على الانثروبولوجيا الاجتماعية من موضوع الانثروبولوجيا الثقافية عندما قرر (دور كايم **Durh Keim** ضرورة دراسة الظواهر الاجتماعية على انها اشياء ، ترتب على ذلك اعلان كل من العلامة الفرنسي موس **Mauss** والانجليزي مالينوسكي أن الاشياء التي من صنع الإنسان هي أيضا ظواهر اجتماعية وتدخل في نطاق علم الاجتماع والانثروبولوجيا الاجتماعية ، يرى العالم ليفي ستراوس أن هذا الاندماج للأشياء في نطاق الانثروبولوجيا الاجتماعية ساعد على اقترابه التام من الانثروبولوجيا الثقافية ويقول ما نصه:(وهكذا يمكن لنا ان نقول أن الانثروبولوجيا الاجتماعية والانثروبولوجيا الثقافية أصبحتا تدرسان نفس الموضوعات ، ولكن يوجد اختلاف بسيط وهو أن الانثروبولوجيا الثقافية تبدأ بدراسة الاشياء المادية والفنون العملية وتنتقل منها الى دراسة النشاط الاجتماعي والسياسي ، بينما تبدأ الانثروبولوجيا الاجتماعية بدراسة الحياة الاجتماعية والانتقال بعد ذلك الى دراسة الاشياء التي هي من نتاج العلاقات الاجتماعية وعن طريقها تعبر الحياة الاجتماعية عن نفسها ، ويمكن تشبيه هذين العلمين بكتابين يحتويان على فصول متشابهة ، ولكن يختلفان في ترتيب تلك الفصول وفي عدد الصفحات) ، ومع ذلك فهو يعترف بوجود اختلافات اخرى يسميها بالطفيفة ، ففيما يتعلق بالانثروبولوجيا الاجتماعية نجد أنها من اكتشاف أن جوانب الحياة الاجتماعية من اقتصادية وفنية وسياسية وقانونية وجمالية ودينية تكون في الحقيقة مركبا متميزا لا يمكن فهم أي جانب منه إلا بالرجوع الى باقي جوانب ذلك المركب لمعرفة التداخل الوظيفي بينهما ، ونمى من مفهوم الوظيفة الاجتماعية مفهوم جديد وهو البناء الاجتماعي وهو مصطلح علمي للمركب سابق الذكر ، وأصبح البناء الاجتماعي هو موضوع الانثروبولوجيا الاجتماعية وساد الاتجاه الاستاتيكي في دراسات هذا العلم ،ورغم ان الانثروبولوجيا الثقافية قد توصلت لذلك الفهم الكلي للثقافة كمركب متداخل العناصر والجوانب إلا أنها اتبعت في ذلك الاتجاه الدينامي وخاصة في عملية انتقال التراث الثقافي من جيل الى جيل ، وعن طريق ذلك الاتجاه الدينامي وضحت الثقافة ككل متداخل وليس كعناصر متفرقة ، وينتهي ليفي ستراوس من هذه المناقشة الى استنتاج ان الفرق بين العلمين هو في أسلوب الدراسة وليس موضوع الدراسة لأن الموضوع واحد تقريبا فلا يوجد مجتمع إنساني دون ثقافة ، ولا يمكن أن توجد ثقافة حية دون مجتمع ، إن موضوع دراسة الانثروبولوجيا الثقافية هو الثقافة ولذلك ارتبطت نشأة هذا الفرع للأنثروبولوجيا بظهور اول مفهوم واضح لأصطلاح الثقافة وقد تم ذلك لأول مرة على يد **Tylor** في عام **1871**م حين قال : (الثقافة . . هي ذلك الكل المركب الذي يشتمل على المعرفة والعقيدة والفن والاخلاق والقانون والعادات ، وأي قدرات وعادات أخرى يكتسبها الإنسان بصفته عضو في المجتمع) ، وقد ساد هذا التعريف عند كل رواد هذا الفرع في القرن التاسع عشر ، بل إن العلامة الامريكي لوي **Lowie** الذي يعد مؤسس الانثروبولوجيا الثقافية في أمريكا – قد

بدأ كتابه الشهير (المجتمع البدائي **1920**) بنقل تعريف تايلور للثقافة ووصفه بالتعريف الشهير ومن الرواد الاخرين لهذا الفرع في أمريكا كل من مورجان **Morgan** وباندليير **Bandlier** وكاشينج **Cushing** ودورسي **Dorsey** وفليتشر **Fletcher** ، أما في انجلترا فبالاضافة الي العالم تايلور نجد العلماء مين **Maine** وماكلينان **Mclennan** وبت رفز **Pitt rivers** ولبوك **Lubbock** وروبرتسن سميث **Robertson Smith** وفريزر **Frazer** ، ومن العلماء الالمان العالم باخوفين **Bachofen** ، وكان لظهور العالم الامريكي فران بواز **Franz Boas 1858-1943** م ، أكبر الاثر في الانثروبولوجيا الى وجهة جديدة تختلف عن المدرسة التطورية ، ويرجع اليه الفضل في نشر الانثروبولوجيا الثقافية في أمريكا بحيث أصبح معظم المتخصصين في هذا الفرع من الامريكيين ، ومن الممكن تسمية الاتجاه الجديد (بالمدرسة التاريخية) ويتمثل في موضوعين :

الاول : الاهتمام بالدراسات التفصيلية لثقافات فردية صغيرة مثل ثقافات العشائر والقبائل ، وتتم دراسة العشيرة أو القبيلة في إطار منطقتها الاقليمية الثقافية ، وترمي تلك الدراسة الى إعادة بناء وتصور تاريخ ثقافة تلك العشيرة أو القبيلة في الماضي .

الثاني : المقارنة بين تواريخ مجموعة القبائل التي درست لتحقيق الغرض النهائي للانثروبولوجيا الثقافية كما يحدده العالم بواز ، وهو الوصول الى قوانين عامة لنمو الثقافات ، وكانت القوانين التي توصل إليها بواز عن طريق منهجه هذا ذات طابع نفسي ، وتركزت في فترة **(1900-1915م)** مجهودات وأعمال تلاميذ العالم بواز في القسم الاول من أتجاهه أو نظريته وهي الدراسات التفصيلية لمجتمعات صغيرة لتحديد عناصر وتاريخ وتطور ثقافتها ، ونتج عن ذلك دراسات ميدانية كثيرة متعلقة بالقبائل الهندية في أمريكا وكانت تلك القبائل في طريقها للانقراض مما ادى الى تلهف علماء الانثروبولوجيا على تسجيل ثقافاتها ، وجاءت بعد ذلك مشكلة هامة وهي تنظيم تلك المعلومات الكثيرة والمتعددة الخاصة بقبائل الهنود الحمر ، وتوصل العالم الامريكي ويسلر **Clark Wissler** الى وسيلة جديدة في هذا المجال تعرف (بالمنطقة الثقافية) ترمي تلك الوسيلة الى تقسيم او تصنيف ثقافات العالم الى مجموعات ثقافية ، تتكون كل مجموعة من عدة ثقافات متشابهة ، وقد أطلق على كل مجموعة مصطلح (المنطقة الثقافية) فالمنطقة الثقافية هي أقليم أو منطقة من العالم تعيش عليها مجموعة من المجتمعات الانسانية ذات الثقافات المتشابهة ، وللوصول الى تحديد تلك المنطقة الثقافية لا بد من دراسة ثقافات مجتمعات منطقة محدودة بشيء من التفصيل لتحديد عناصر تلك الثقافات وتحديد مدى انتشار تلك العناصر في المنطقة الثقافية ، وتعرف العناصر الثقافية ومن امثلة تلك العناصر الوسائل المستخدمة في الحصول على الطعام وطرق طهي الطعام والادوات المستخدمة في الصيد وفي الطهي والزينة ، والمواد المستخدمة في بناء المنازل وأساليب بناءها ، هذا بالاضافة الى النظم الاجتماعية كنظام القرابة واصطلاحات القرابة ونظم الزواج ونظم تربية الابناء والنظام الديني بعناصره المختلفة والنظام السياسي وما الى ذلك ، وقد وضع ويسلر

نموذجا لشرح نظريته فشبه المنطقة الثقافية بدائرة ، ومركز تلك الدائرة يمثل (مركز الثقافة) ويقصد بذلك المصطلح المكان او المجتمع الذي تتركز فيه معظم العناصر الثقافية المنتشرة في المنطقة الثقافية او الذي يوجد فيه أكبر تكرار للعناصر الثقافية النمطية ، وبالقرب من محيط الدائرة يوجد هامش الثقافة حيث تقل عناصر المنطقة الثقافية وذلك لأختلاط تلك العناصر بعناصر ثقافية أخرى ، طبق مفهوم المنطقة الثقافية بدرجات متفاوتة من النجاح على عدة نظم ثقافية في مناطق متعددة من العالم بل لقد طبق على قارات بأكملها مثل أمريكا الشمالية وافريقيا واسيا واوروبا ، حاول بعض العلماء الانتقال من مبدأ المنطقة الثقافية القائم أساسا على فكرة ظهور العنصر الثقافي في مكان محدد لأول مرة ثم ينتشر استخدامه في المناطق المحيطة به الى مبدأ المنطقة الزمنية ، على اساس أن عمر العنصر الثقافي يكون في المكان الذي ظهر فيه أطول من عمره في الاماكن الاخرى التي انتشر فيها ، تعرض تطبيق مبدأ المنطقة الزمنية لعقبات ومشاكل كثيرة ولذلك لم ينجح مثل مبدأ المنطقة الثقافية وليس معنى ذلك أن نظرية المنطقة الثقافية لم تتعرض للنقد السلبي ، فقد أثير حولها الكثير من الجدل والاعتراضات وقد لخص العالم ديكسون **Dixon** تلك الاعتراضات فيما يلي : عدم وضوح طريقة التطبيق فمثلا نمط ثقافي مثل الزراعة هل ننظر إليه على أنه عنصر ثقافي بسيط أم عنصر ثقافي مركب يتكون من عدة عناصر ثقافية بسيطة ؟ ، صعوبة تحديد خطوط دقيقة تفصل بين منطقة ثقافية وأخرى ، إذ ان مثل تلك الخطوط لا توجد في الواقع نظرا لتداخل المناطق الثقافية في الاقليم الواحد ، قد يفهم من نظرة (المنطقة الثقافية) أن هناك ترابط بين البيئات الجغرافية والحضارات التي توجد فيها ، ولكن تثبت الدراسات الميدانية عدم عمومية ذلك الترابط ، إذ يعيش الإنسان في البيئات الجغرافية المتشابهة بطرق معيشة مختلفة تماما عن بعضها بحيث نجد ثقافات مختلفة تماما في بيئات جغرافية متشابهة ، ومن ناحية أخرى قد نجد ثقافات متشابهة في بيئات جغرافية مختلفة ، وتميزت الفترة **(1915-1930م)** بكثرة الابحاث والمناقشات في الانثروبولوجيا الثقافية ويرجع ذلك الى نضوج العلم ووضوح مفاهيمه ومناهجه ، أخذت تتركز دراسات هذا العلم في أمريكا وأصبح معظم علمائه من الامريكيين ، افتتح العالم الامريكي سابير **sapir** هذه الفترة ببحثه الشهير (عامل الزمن) ، وبدأه بالعبارات التالية التي تؤكد مبادئ المدرسة التاريخية : تسير الانثروبولوجيا الثقافية بسرعة نحو اتخاذ القرار ، إذ لا يمكن فهم معطياتها سواء في ذاتها او في علاقتها مع بعضها الا على انها فقط نهاية لحوادث معينة متتابعة ترجع الى ماضي بعيد) ويقصد بذلك أنه لا يمكن فهم الدراسات الوصفية لعناصر الثقافات المختلفة الا عن طريق تحليل تاريخ تلك العناصر أي لا يمكن فهم الحاضر الا بالرجوع الى الماضي ، قام في تلك الفترة الكثير من العلماء مثل ويسلر **Wissler** ولوي **Lowie** وكوبر **Kroeber** وسبير **Spier** والعالمة الامريكية بينيديكت **Benedict** بأبحاث ممتاز خاصة بدراسات إقليمية تطبق فيها التحليل التوزيعية للعناصر الثقافية في حدود فترات زمنية معينة

وتطبق فيها كذلك تحليل العمليات الثقافية ، توصل العالم ويسلر الى مبدأ الانتشار الخاص بأنتشار العناصر الثقافية من مجتمع لآخر ، وبحث ويسلر كذلك العوامل الدينامية التي تؤثر في المنطقة الثقافية والبيئة الجغرافية المؤثرة فيه ، وفي انجلترا ظهر فرع اخر لتلك المدرسة الانتشارية وخير من يمثلها العلامة سميث **Elliot Smith** الذي كان متخصصا في المخ الانساني ثم أصبح مهتما بدراسات الانثروبولوجيا الثقافية ، وقد أعجب سميث وبعض زملائه في جامعة مانشستر بالاثار التي أكتشفها عالم الاثار بتري في مصر ، عندما فحصوا المعطيات الثقافية والاثار الخاصة بأماكن أخرى في العالم وجدوا تشابها واضحا بين تلك الاثار واثار مصر القديمة فأستنتجوا من ذلك انتشار عناصر الثقافة المصرية من مصر الى جميع أجزاء العالم ، كما يوجد فرع أخر للمدرسة الانتشارية في المانيا اختص بدراسة تاريخ ثقافات العالم وكانوا يطلقون على طريقهم اصطلاح المنهج التاريخي في دراسة الثقافة ، ويعد العلامة الالماني جرابنر **graebner** المؤسس الاول لذلك الفرع ، وازدهرت في تلك الفترة الانثروبولوجيا الثقافية ليس فقط لكثرة الابحاث والمدارس وإنما لأزدياد اهتمام الدول المتقدمة بهذا العلم عن طريق إنشاء المتاحف الانثروبولوجية وخاصة في أمريكا التي اهتمت بجمع الاثار والتحف الفنية الممثلة لجميع ثقافات العالم وتصنيفها وعرضها بطريقة جذابة في المتاحف المعدة لذلك ، تتميز الفترة **(1930-1940م)** بالتحولات والمشكلات الخاصة بالانثروبولجيا الثقافية وخاصة في أمريكا التي تركزت فيها دراسات هذا الفرع للأنثروبولوجيا ففي تلك الفترة تعرضت كل من المدرسة التاريخية والمدرسة الانتشارية للنقد الشديد من داخل ومن خارج أمريكا وخاصة من علماء الانثروبولوجيا الاجتماعية ، أعترفت الجامعات الامريكية والاوروبية بالانثروبولوجيا الثقافية وخصصت لها فرعا في أقسام علم الاجتماع على النقيض من ذلك ضعف نشاط المتاحف الانثروبولوجية وقلة أبحاثها بسبب الانهيار الاقتصادي الذي تعرضت له أمريكا في تلك الفترة ، وفي تلك المرحلة تقدم علم الاثار وأصبح له مناهج ومقاييس خاصة بعمليات تاريخ الاثار والعناصر الثقافية ، أثبتت تلك المقاييس عدم صحة نتائج المدرسة الانتشارية التي أعتمدت فقط على التحليل التوزيعي للعناصر الثقافية ، وفي هذه الفترة تقدمت و أزدهرت دراسات الانثروبولوجيا الاجتماعية بفضل أبحاث كل من مالينوسكي **Malinowski** ورادكليف براون **Radcliffe Brown** وعندما وصلت تلك الابحاث الى أمريكا معقل الانثروبولوجيا الثقافية أحدثت اثارا عميقة في مفاهيم ومناهج الانثروبولوجيا الثقافية إذ تبين أن هناك مدارس أخرى غير المدرسة التاريخية والمدرسة الانتشارية ، فنجد العالم كروبر **Kroeber** يعيد فحص العلاقة بين المناطق الثقافية والمناطق الجغرافية الطبيعية بطريقة أكثر عمقا وتوصل الى مفهوم جديد وهو قمة الثقافة ويقصد بذلك النقطة أو المكان الذي يمثل أقصى تركيز او تمثيل لثقافة معينة ، ومن النظريات الهامة التي أكتملت معالمها في تلك الفترة النظرية التناسقية التكاملية ، مهد لها العالم الامريكي سابير **Sapir**

عندما اعترض على فكرة فصل الثقافة عن الافراد الذين يصنعونها ولذلك نادى بضرورة أهتمام الانثروبولوجيا بالفرد وبأفكاره وبمشاعره وعدم ترك هذا الموضوع لعلماء النفس وحدهم ، أكد خاصية الرمزية لأن كل سلوك ثقافي هو سلوك رمزي ، أي قائم على معاني مشتركة ومتبادلة بين أفراد المجتمع موضوع الدراسة ، هذه المدرسة تجمع بين الاهتمام بالسلوك والاعمال والاهتمام بالافكار والعواطف والقيم والاهداف عند دراسة الثقافة ، ظهر تأثير تلك المدرسة في أيامنا هذه إذ نجد أزدياد الاهتمام بدراسة الثقافة والشخصية معا بحيث لا يمكن فهم أحدهما دون الاخر ، وتعرف تلك الدراسات بأسم الانثروبولوجية النفسية ، نجد العالم سابير يربط بين تحليلاته للثقافات ونظريات علم النفس العلاجي ، ونلاحظ ان العالم لينتون **Leniton** يتخذ موقعا توفيقيا بين المناهج القديمة والحديثة وركز أهتمامه في أتجاه جديد هو موضوع الثقافة والشخصية الذي يمثل التعاون بين الانثروبولوجيا الثقافية وعلم النفس ، ومن التفرعات الجديدة الاخرى التي ظهرت في تلك الفترة التوسعية الاهتمام بموضوع امتزاج الحضارات اهتم به كل من ريدفيلد ولينتون وهيرسكوفيتز وغيرهم ، ويجب الاشارة ايضا الى ظهور فرع الانثروبولوجيا التطبيقية الذي يستخدم مفاهيم ونتائج الانثروبولوجيا في المجالات العملية مثل الادارات والهيئات الخاصة بتطوير قبائل الهنود الحمر بالامريكيتين وقد سبق عرض بعض دراسات ذلك الفرع ، ومن الخصائص الاساسية لتلك الفترة التوسعية أنه رغم غزارة تلك التفرعات التي انبثقت عن الانثروبولوجيا الثقافية لم تظهر دراسات ممتازة تتناول موضوع العلم الاساسي ولذلك لم يحدث تقدم واضح في مفاهيم ومناهج ومدارس الانثروبولوجيا الثقافية ، وتتميز الفترة **(1940-1970 م)** بظهور اتجاهات جديدة وبأنتشار الانثروبولوجيا الثقافية في الجامعات الامريكية والاوروبية وكذلك في جامعات المجتمعات النامية بأفريقيا واسيا وامريكا اللاتينية ، ويجب ملاحظة أن اهتمام الجامعات الافريقية يتركز حول الانثروبولوجيا الاجتماعية نظرا لأرتباطها بالجامعات الانجليزية التي لا تعترف تقريبا إلا بالانثروبولوجيا الاجتماعية ، وتعد الدراسات على المستوى القومي من أهم الاتجاهات الحديثة في الانثروبولوجيا الثقافية أذ انتشرت الدراسات الخاصة بالمجتمعات الحديثة الكبيرة بغرض تحديد خصائص ثقافتها على المستوى القومي ، فنجد ابحاثا حول خصائص الثقافة الامريكية او الثقافة الالمانية او الثقافة اليابانية او الصينية ، ومما ساعد على ظهور هذا الاتجاه فترة الحرب العالمية الثانية ، فنجد العالمة الامريكية بنيديكت تقوم بدراسة لتحديد معالم الثقافة اليابانية والمعروف ان اليابان كانت في حالة حرب مع أمريكا في ذلك الوقت ، لذلك اعتمدت في تلك الدراسة على اليابانيين الموجودين في أمريكا بالاضافة الى المراجع المكتبية ، ومن أهم الابحاث الحديثة في الانثروبولوجيا الثقافية الاتجاه التخصصي وهو اتجاه ذو جوانب متعددة ، فقد يتخصص العالم في دراسة منطقة ثقافية محددة أو في دراسة ثقافية معينة بالذات أو في خصائص ومبادئ الانثروبولوجيا الثقافية مثل المنهج وطرق البحث او تسجيل تاريخ هذا العلم ، ترتب على

انتشار الاتجاه التخصصي ان اتضحت الفروق بين الانثروبولوجيا الثقافية والانثروبولوجيا الاجتماعية وأصبحا فرعين مختلفين للأنثروبولوجيا ، وظهر في الفترة المعاصرة اتجاه حديث اخر وهو زيادة التعاون والتبادل على مستوى الاساتذة وطلبة الدراسات العليا المتخصصين في الانثروبولوجيا بفرعيها الثقافي والاجتماعي ، فاقامت بعض الجامعات الانجليزية والامريكية محطات للدراسات الحقلية للانثروبولوجيا بأفريقيا واسيا ، وبدأت بعض المؤسسات تشجع وتمول أبحاث الانثروبولوجيا الحضارية مما أدى على أزدهار تلك الابحاث ، والملاحظة بالمشاركة يقصد بها معايشة ومشاركة الباحث في الانشطة الاجتماعية التي يمارسها أعضاء المجتمع قيد الدراسة ، ومن خلال تلك المشاركة يتمكن من دراسة حيثيات ثقافتهم ، وتعد هذه الطريقة من أهم طرق البحث الانثروبولوجي وفي ذات الوقت من أصعبها ، فأول مشكلة تقابل الباحث في هذا المجال –مشكلة الدور – الذي يجب أن يؤديه لكي يحصل على معلومات موضوعية ، وتعود أهمية هذه المشكلة الى ان تواجد الباحث في مجتمع او قبيلة ما يدفع الافراد موضوع الملاحظة الى تغيير سلوكهم العادي والى الادلاء بأقوال لا تعبر عن الحقيقة وذلك لشعورهم بأنهم موضع ملاحظة للغير ، فمن خلال الدور الذي يتقمصه على الباحث ان يتكلم لغتهم وان يستخدم في تفكيره نفس التصورات او المفاهيم السائدة ويشعر بالقيم التي يعتنقونها ، ويعمل معهم ويشاركهم طعامهم واحتفالاتهم وارتداء ملابسهم ، وخلال فترة المعايشة على الباحث تدوين تقارير يومية عن كل ما يلاحظه ، وعندما يتمكن من الالمام بفكرة عامة عن أسلوب معيشة معينة يبدأ في التحليل والكشف عن عناصر الثقافة والتركيب البنائي للمجتمع حتى تصبح دراسته واضحة على مستوى التحليل العلمي ، ولكي تكون نتائج هذا المنهج موضوعية وناجحة فقد وضع إيفانس بريتشارد **Evans Pritchard** عدة شروط لذلك أهمها : لكي ينزل الباحث الى ميدان المعايشة لا بد ان يمر بمرحلة تخصص ودراسة نظرية كافية في الانثروبولوجيا عامة والعلوم الاجتماعية خاصة علم الاجتماع ، على الباحث ان يقضي فترة كافية في الاشتراك مع أفراد المجتمع موضوع الدراسة في معيشتهم وتحديد الفترة الكافية يرتبط بعوامل متعددة مثل حجم المجتمع وطبيعة المشكلة المراد دراستها وعادة ما لا تقل تلك الفترة عن عام ، أن يكون الباحث طوال فترة الملاحظة على صلة وثيقة بأهالي المجتمع المدروس من خلال مشاركتهم جوانب حياتهم الاجتماعية ، على الباحث ان يستخدم لغة المجتمع المدروس ولا يستخدم المترجم لأنه يفشل في نقل الافكار والمعاني بدقة ، على الباحث أن يدرس المجتمع دراسة كلية في مختلف جوانب الحياة الاجتماعية والثقافية حتى وإن كان بحثه ينصب حول موضوع محدد بالتفصيل ، ولا بد من ان يتوفر في الباحث نوع معين من الشخصية والمزاج كي يتمكن من تكييف نفسه عقليا ونفسيا وجسميا مع ظروف المجتمع المدروس ، على الباحث أن يتخلى عن قيمه وثقافته بقدر الامكان حتى يستطيع تحقيق الملاحظة الموضوعية ، ويحتاج الباحث لمهارة أدبية في نقل ، وصف وتحليل الثقافة المدروسة الى لغة الباحث نفسه وهذا لا يعني أن يكون أدبيا فحسب

بل قادرا على التعبير بلغة واضحة وسليمة ، يستخدم الانثروبولوجي خلال الدراسة الميدانية بالاضافة الى طريقة المعايشة ، طريقة المقابلة وتتمثل في مقابلة بعض أفراد المجتمع ، وأكتساب ثقتهم لكي يفتحوا له قلوبهم ولا يزيفون الحقائق ، وفي المقابلة غير الموجهة ، يوجه الباحث الاسئلة للمبحوثين ويتيح لهم فرصة الاجابة المطولة دون توجيه الاجابات وجهة معينة ، وعلى الباحث أن يدون تلك الاجابات بطريقة لا تثير الشك سواء بالوسائل الحديثةأو تدوين ما يسمعه مباشرة بعد المقابلة حتى لا ينسى أهم عناصرها ، أما المقابلة الموجهة فتتمثل تلك الطريقة في استخدام استمارة تتكون من مجموعة من الاسئلة التي وضعت بدقة حول موضوع معين ، وفي معظم الاحيان تشمل الاستمارة الاجابات المحتملة بحيث يمكن ملئها بسرعة وتفريغها في جداول ، ولا تنجح المقابلة الموجهة الا في المجتمعات المتمدنة لأنها في المجتمعات البدائية تثير شكوك الفرد بعد تعوده على هذه الطريقة الرسمية في الحديث وكذلك الإنسان البدائي في الغالب لا يعرف القراءة والكتابة ، لا يجب على الانثروبولوجي أن يكتفي بوصف قطاعات الثقافة في المجتمع موضوع الدراسة بل عليه ان يعمل على تحليل المعلومات الوصفية ليس فقط لتحديد انماط العلاقات الاجتماعية وإنما لفهم الثقافة ككل ويتم ذلك عن طريق الكشف عن الوظائف الاجتماعية التي تؤديها النظم الاجتماعية والكشف عن التأثيرات المتبادلة بين النظم الاجتماعية وباقي نظم الثقافة ، وبعد ان يكشف الباحث الانثروبولوجي عن طبيعة الثقافة والانماط الاجتماعية الاساسية ، يقارن تلك الظواهر الاجتماعية والثقافية بمثيلاتها في المجتمعات الاخرى ، وكل دراسة جديدة لمجتمع ما تساعد على توسيع مجال المقارنة ، ويجب عند المقارنة استخدام الدراسات الميدانية التي يقوم بها الانثروبولوجيون المتخصصون ، ولا يجب الاعتماد هنا على الدراسات الميدانية التي يقوم بها الرحالة ورجال الصحافة وغير المتخصصين ، يستخدم الانثروبولوجي اثناء الدراسة الميدانية طريقة تاريخ حياة الفرد وتتلخص في تدوين أهم الاحداث التي تمر في حياة أفراد المجتمع موضوع الدراسة ، حيث يقص على الباحث تاريخ حياته منذ الصغر حتى اللحظة التي يتحدث فيها ، وتبادل الثقة بين الباحث والمبحوث هنا ضرورية إضفاء الموضوعية على المعلومات المقدمة وكذلك لعدم الاخفاء المقصود لبعض المعلومات ، أما طريقة الاختبارات النفسية فتستخدم لتحديد خصائص شخصية أفراد المجتمع موضوع الدراسة ومن أمثلة تلك الاختبارات اختبار روشاخ **Rorschach** ويتكون ذلك الاختبار من عشر لوحات رسم على كل لوحة صورة مكبرة لنقطة حبر قذف بها على ورقة فأتخذت شكلا غير منتظما ويطلب من الشخص أن يصف ما يمكن ان يتصوره من أشكال عندما ينظر لكل لوحة وعلى اساس ما يقرره الشخص يمكن التوصل الى تحديد بعض خصائص شخصيته وكثيرا ما يستخدم الاختبارات النفسية انثربولوجيا الثقافة الذين يتخصصون في تحديد العلاقة بين الشخصية والثقافة في مجتمع ما . (منتدى الانثروبولوجيين والاجتماعيين العرب) .

اول استخدام لمصطلح انثروبولوجي باللغة الانكليزية كان للاشارة الى العلوم الطبيعية للبشرية على ما يبدو في **1593** استغرق الامر من عمانوئيل كانط **25** عاما لكتابة واحدة من الاطروحات الرئيسية الاولى في الانثروبولوجيا وهو كتاب علم الإنسان من نظرة براغماتية ، لا يعتبر كانط عموما عالم انثروبولوجي ، ولأنه لم يغادر منطقته في المانيا لم يدرس اي ثقافة غير ثقافة بلده ، ومع ذلك بدء بتدريس دورة دراسية سنوية في الانثروبولوجيا في عام **1772** واصبحت الانثروبولوجيا اساس لعصر التنوير ومرحلة ما بعد التنوير ، يشير مؤرخون علم الانطلوبوجيا مثل مارفن هاريس الى اثنان من الاطر الرئيسية داخل الانثروبولوجيا التجريبية التي نشأت واهتمت بالمقارنات بين البشر في أمكنة مختلفة ، ومصلحة الإنسان في نشاطاته في المدى الزمني كما شوهدت عبر الزمن مثل فترات اليونان الكلاسيكية والرومانية ، كما وصفها هيرودوت ابو التاريخ ، والمؤرخ الروماني تاسيتوس ، الذي كتب عن مجموعات عاصرها مثل السلتيك والشعوب الجرمانية ، هيردوت صاغ للمرة الاولى بعض المشاكل المستمرة في علم الانثروبولوجيا ، وقد قدم علماء القرون الوسطى دراسات تفصيلية لعادات وتقاليد شعوب تعتبر مختلفة عن شعوبهم من الناحية الجغرافية ، جون من بلانو كاربيني كتب من اقامته بين المغول ، تقريرا مفصلا (غير عادي) في تصويره لثقافة غير أوروبية ، وماركوبولو في مراقبته المنتظمة للطبيعة ، والانثروبولوجيا ، والجغرافيا هي مثال اخر على دراسة التنوع البشري عبر المكان ، مثل هذه المناظر الطبيعية والبشرية المتنوعة وحساباته للشعوب التي واجهها وسافر كان ذلك تفصيلا لأنها كسبت لبولو اسم والد الانثروبولوجيا الحديثة ، وكذلك قدم مرشح اخر ليكون احد العلماء الاوائل في النسبية الاثنوغرافية الباحث الفارسي أبو ريحان البيروني في القرن الحادي عشر الميلادي ، فكتب عن الشعوب والعادات والاديان في شبه القارة الهندية ، مثل الانثروبولوجيا الحديثة ، وانخرط في مراقبة واسعة النطاق مشارك مع مجموعة معينة من الناس ، وتعلم لغتهم ودرس نصوصها الاولية ، وقدم نتائج بحثه مع الموضوعية والحياد بأستخدام المقارنات الثقافية ، كتب دراسات تفصيلية مقارنة عن الاديان والثقافات في الشرق الاوسط ، معظم العلماء في الانثروبولوجيا الحديثة على النحو الذي يعتبر امتدادا لعصر التنوير ، وهي الفترة التي كان الاوروبيون في محاولة منهجية لدراسة السلوك البشري ، فإن الاصناف المعروفة التي كانت تتزايد منذ القرن الخامس عشر نتيجة موجة الاستعمار الاوروبي ، درست تقاليد الفقه ، التاريخ ، علم فقه اللغة ، وعلم الاجتماع ، ثم تطورت الى شيء أكثر شبها لوجهات النظر الحديثة لهذه التخصصات بدقة ، وأبلغ في تطوير العلوم الاجتماعية ، التي كانت جزءا الانثروبولوجيا ، والتطورات في دراسة منهجية للحضارات القديمة من خلال ضوابط الكلاسيكية وعلم الاثار على حد سواء ، وفي نهاية المطاف كانت الانثروبولوجيا الاجتماعية ، هي الدراسة في شرق وجنوب اسيا قد تحددت اللغات والثقافات . (ويكيبيديا الموسوعة الحرة) .

ثلاث اسماء ترد الى الذهن عندما نتحدث عن الرحالة الانجليز ، في العصر الفيكتوري وهؤلاء الثلاثة هم (ريتشارد بورتون ، و وبلفرد سكاوين بلنت ، وتشازلز مونتاجيو داوتي ، وقد عرف هؤلاء عند العرب الذي اتصلوا بهم ، بألقاب : الحاج ، الشيخ ، والنصراني ، على التوالي ، وأسماء هؤلاء الرحالة لمعت في العقد الثامن من القرن التاسع عشر ، يوم كان (بورتون) منكبا على ترجمة الف ليلة وليلة و (بلنت) متحمسا للدفاع عن استقلال مصر و (داوتي) منقطعا الى وضع كتابه رحلات في الصحراء العربية **Travels in Arabia Deserta** ، وقد نشأ هؤلاء الرحالة وهم يستنشقون ، منذ أن خطوا نحو الشباب ، أهتمام بلادهم بالمشرق الاسلامي حيث جندت البعثات لأكتشافه ، وشجعت العلماء على دراسة تراثه ، وكل هذا من أجل فهم النفسية المسلمة فهما يمكنها من بسط نفوذها عليها ، ويكتسب هذا المشروع دعما كبيرا لا من نبش الحضارات الميتة (من قبل الحفرة الاوروبيين) في بلاد ما بين النهرين ، ومصر وسوريا وتركيا وحسب ، بل من عمليات المسح الجغرافي الرئيسية التي تمت عبر الشرق كله أيضا ، وبديهي أن تلعب مؤسسات الاستكشاف الجغرافية دورا أساسيا في هذا المضمار وكانت شبه الجزيرة العربية مكانا ذا امتياز خاص بالنسبة للرحالة والمستشرقين لا لأن المسلمين يعتبرون الاسلام عبقرية الجزيرة الخاصة وحسب ، بل كذلك لأن الحجاز يبدي الصحراء العربية موضعا يمكن للمرء أن يصوغ تقريرات تتعلق به وتدور حول الماضي بالشكل نفسه (وبالمحتوى أيضا) الذي يستخدمه المرء ليصوغ تقريرات حول الحاضر ، لقد تقاطر خبراء الاختراق الغربيون على الشرق مدفوعين بتصورات قبلية جاهزة ونمطية ومتعسفة ، مضيفين اليها اسطورياتهم وهوسهم الخاصين اللذين دُرسا لدى كُتاب مثل : لورنس وداوتي بحيوية كبيرة ، وقد امن كل من : (بلنت ، داوتي ، لورنس ، بل ، هوغارت ، فيلبي ، سايكس ، ستورز . .) أن رؤياهم للاشياء الشرقية كانت فردية ، خلقها هو بذاته ، من مواجهة شخصية كثيفة حادة مع الشرق ، أو الاسلام او العرب وعبر كل منهم عن ازدراء شامل للمعرفة الرسمية بالشرق ، كتب داوتي في (الصحراء العربية) : لقد جعلتني الشمس عربيا ، ولكنها لم تضمني أبدا الى الاستشراق ، بيد أنهم جميعا في التحليل الاخير (بأستثناء بلنت) عبروا عن العدائية الغربية التقليدية للشرق والخوف منه ، ورغم حرص العديد من الرحالة الغربيين على التأكيد على الطبيعة الشخصية لمهماتهم ورؤاهم ، إلا ان ذلك لا يلغي حقيقة أن هؤلاء –وبلا استثناء- كانوا رسل بلادهم ، وطلائع جحافلها الغازية ، وعيون مصالحها ، وخبراء لدى دوائرها الاستعمارية ، بهذا الصدد يقول البروفيسور أدوارد سعيد : أخذ المستشرقون بدءا من ساسي ، على عاتقهم أن يقدموا النصح للحكومات حول الشرق المعاصر وطبيعته ، وهنا أكتسب دور الخبير المدرب والمجهز تدريبا وتجهيزا خاصين أبعادا إضافية فقد كان يمكن اعتبار المستشرق العميل الخاص للقوة الغربية في محاولتها رسم سياسة تجاه الشرق ، وشعر كل مسافر أوروبي – متفقه (أو غير متفقة) في الشرق – بأنه ممثل غربي استطاع النفوذ الى ما تحت طبقات الابهام ،

ويصدق هذا بوضوح على بورتون ، ولين ، وداوتي ، وفلوبير ، والشخصيات الرئيسية الاخرى ، التي ما فتئ ادوارد سعيد يناقشها في كتابه الشهير (الاستشراق) ، ورغم كثرة الرحلات السابقة واللاحقة ، تظل رحلة الانثروبولوجي البريطاني تشازلز داوتي نموذجا فريدا لتلك الرحلات ، التي تمت في النصف الثاني من القرن التاسع عشر ، وإذا كان الرحالة الانجليز من أمثال بورتون ، وبلنت ، ولورنس . . ، قد أقبلوا على الصحراء العربية برومانسية وتوق الى المغامرة ، فإن داوتي يختلف عنهم في أنه أقبل عليها بروح واقعية تبحث عن ماضيها ولم ير فيها جنة الاحلام ، بل أرض الماضي الدفين التي تنتظر من يكشف عن أسرارها ، وهذه الروح الاستطلاعية واضحة في الكتاب في التفاصيل الدقيقة والوقوف عند الاثار القديمة : إنها روح عالم الاثار ، وقد ذكر هو نفسه أن من أسباب رحلته الى الجزيرة العربية رغبته في الكشف عن الاثار وجمع المعلومات الجغرافية ، ولا يذهبن الظن بنا أن هذه الرغبة الجامحة في الكشف عن الاثار . . وجمع المعلومات الجغرافية كانت علمية مجردة وبريئة من النوايا المبيتة ، أو أنها قد أنشئت لغرض أدبي بحت ! كما يزعم روبن فيدين ، فمن الواضح تماما أن داوتي – الذي كان مدفوعا بالغيرة الدينية (النصرانية بالطبع) – ابتغى أن يبحث في الشرق عن أصل الانسانية والمسيحية ، لم يكن أهتمامه بجزيرة العرب من أجل أهلها ، بل لرغبته في أستقصاء كتابات ظن أنها قد تكون ذات قيمة توراتية ، وبما أنه فخور بدينه (وبريطانيته) لم يستطع الا ان يستهجن المسلمين والعرب كان غرضه في واقع الامر هو ان يخدم بلاده ، وان يجعلها أكثر وعيا بتراثها وأصلها المجيد ، بل إن أسفاره وبحوثه كان يقصد منها تهيئته لخدمة عنصره ، ولهذا كانت الدوائر البريطانية تشيد بالكتاب الى حد الحفاوة ، لما لعبه الكتاب من دور في ميدان السياسة فيما بعد ، فلورنس يذكر في مقدمته لطبعة متأخرة منه ، أنه (أصبح من الكتب العسكرية المقررة . . المفروضة قراءته على الضباط في منطقة الشرق الاوسط ، وساهم مساهمة كبرى في قيادة جيشنا الى النصر ، خلال الحرب العالمية الاولى . (مجلة التوحيد ، العدد **112** ، داوتي ، ص**33**-ص**35**) .

في مبحث مترجم في العلوم الطبيعية نشرته مجلة الاعتدال النجفية ارشدنا اليه الباحث الاستاذ عباس التميمي ، ويبدو انه من اقدم البحوث في حقل الانثروبولوجيا ، وقبل تأسيس الجمعيات الانثروبولوجية التي تأسست في اربعينيات القرن الماضي ، ومجلة الاعتدال النجفية كانت قد نشرت البحث في سنة **1934**م ولذلك جاءت اهميته من هذه الناحية وهو بقلم الاستاذ امين بك الهلالي (مدير ثانوية النجف) : يعتبر علم الانثروبولوجيا بأوسع معانيه علما شاملا لا يخص دراسة الإنسان وحياته الاجتماعية فقط بل يتعدى كل موجود على ظهر البسيطة ونطاقه الواسع يدعونا الى الاختصاص به فقد تفرعت منه عدة شعب وفصول مستقلة لها ما يربطها ببعضها وبالعلوم الطبيعية الاخرى كثير من الصلات ، إن أهم هذه الفروع هي :

1- الانثروبولوجيا الطبيعية : وتخص دراسة الإنسان كحيوان فتبحث عن صلته ببقية المخلوقات الحية وعلاقته معها من حيث شكل جسمه وتركيب

أعضائه وتفصيل الفوارق التي تظهر آنا بعد ان بين أفراده مع بيان كيفية معيشة كل الهيأت التي تشكلها هذه الافراد وتأثير بيئة كل منها عليها بما فيها من تأثير الاغذية وما تكسبه في محيطها من قوة المقاومة الطبيعية أمام الاجواء والامراض الموجودة فيه ، وهنا لا يسعنا الا ان نستعين ببعض العلوم الاخرى لتكون دراستنا في هذا الفرع كاملة ودقيقة فنعتمد ببحثنا على علم البايولوجيا (علم الحياة) وعلم التشريح وعلم الانسجة (الهستولوجيا) وعلم البكتويا وعلم الجيولوجيا (علم طبقات الارض) وعلم الحشرات والجغرافية وعلم النباتات وعلم الاثار القديمة مع الاحاطة بقانون مندل.

2- الانثروبولوجيا الاجتماعية : وتبحث هذه عن الإنسان كحيوان اجتماعي يهتم بأفراد نوعه بكل علاقاته من زواج ووراثة وتوضح لها الصلات القبلية او الدولية كالحرب والتجارة والدين ولدراسة كل هذه المواضيع علينا مراجعة علم النفس أو البيكولوجيا .

3- علم الفنون والصنايع : وهذا يعتبر الإنسان كعامل وصانع وزارع فيبحث عن حرفة منذ أقدم الازمنة حينما كان يستعمل أدواته الحجرية ومنوله الخشبي الى ان توصل الى اختراع الطيارة والحركات الجديدة ، إن هذا الفرع من الانثروبولوجيا له مساس كبير بأكثر العلوم الطبيعية وخاصة الجيولوجيا وعلم النباتات والكيمياء وغيرها كما أنه يكتنف الانثروبولوجيا الاجتماعية الى حد كبير لدرجة أنه لا يمكن أن يدرس أحدهما دون الاخر وفي الحقيقة أن الفارق بينهما علمي بحت ، فمثلا هناك في بعض المناطق الاسترالية وخاصة في الجزر المحيطة بتلك القارة تكثر بعض القبائل المتأخرة التي تعيش على البساطة ، إن في هذه القبائل رجال يقومون بحياكة أنواع من الملبوسات الوطنية والعامل بينهم لا يفتأ ينشد بعض الاغاني الشعبية الى أن ينتهي من حياكة الملبوس فاذا صادف ان نسي إحدى الكلمات في أنشودته أو أخطا في تلفظها عليه ان يعود ويشرع بعمله من جديد لأعتقاده – كما هو في اصطلاحنا- ان حظ اللابس يعثر في هذه الحالة ويكون لباسه شؤما عليه ، كما إننا نجد أن أكثر الحرف كصناعة الحديد في افريقيا مثلا أو بناء البيوت وعمل القوارب في مقاطعة (أو شينيا) لها عمال يقومون بها من الجماعات المعروفة والقوم لا يسمح لغيرهم بمزاولتها اما هؤلاء فيعينون من بعض افراد العشائر او العائلات التي تلم بالاغاني الشعبية والعوائد القومية وعلى هذا الاساس نشاهد في بعض جزر الباسفيك ظاهرة عجيبة جدا لها علاقة كبرى بهذه العوائد فإن مهنة الحياكة وحتى مهنة بناء الزوارق قد ماتتا وذلك لفناء العائلات التي كان لها المام بهذه الطقوس وكان لها وحدها الحق بمزاولة هذه الاعمال ، من هذا نستدل ان الطقوس والوراثة والمهن مترابطة ببعضها ويصعب تفريقها كما أنه لا يمكن دراستها مع الفائدة المتوخاة الأسوية ، ان في علم الانثروبولوجيا بعض الاصطلاحات منها (اثنوكرافي) و(اثنولوجي) ووجود هذه التعابير كان سببا في انبعاث تعاريف شتى أدت الى بعض المزاعم وبالاجمال نقول ان التعبير الاول يأخذ الإنسان مدارا للبحث عن الحياة القبلية من الناحيتين الاجتماعية والفنية الاصطلاحية فهو تعبير وصفي كما يشير اليه المعنى أما التعبير الثاني (اثنولوجيا)

فيأخذ الجماعة القبلية مدارا للبحث عن العالن كله ومستعيرا جميع مدلولاته من الاثنوكرافيا فهو اذن تعبير تقاربي لا غير والاثنولوجيا تعتمد كثيرا على الانثروبولوجيا الطبيعية ومن المحتمل ان يكون سبب الارتباك الظاهر في التعبير هو من استعمال كلمة **Ethnolocie** في الفرنسية التي تعني الانثروبولوجيا الطبيعية ، وكثيرا ما تستعمل كلمة التقدم او المدينة كحد فاصل بين الازمنة الحاضرة وعصور الازمان القديمة ولكن أين يقع هذا الحد الفاصل وأين هو موضع العزل كما أن هناك من استعمل لفظة الهمجية مشيرا الى جميع الادوار التي سبقت العصر الذي توصل الإنسان فيه الى أختراع طراز من الكتابه والخط على أن الكتابة لا تستوجب أن تكون المستوى الذي يوزن عليه تقدم البشرية فشعوب المايا في أواسط أمريكا كان لها نوع من الكتابة الهروغليفية الراقية وكان لها المام كبير بصناعة النسيج وخاصة الحلل المزركشة الجميلة وعمل الفخار والزخرف الراقيين فضلا عن كونها كانت تقيم من الابنية الحجرية ما يقف أمامها الفرد مسلوب العقل إلا أنها لم تكن تعرف المعادن وكذلك الحال مع أهالي بيرو-في العصور التي سبقت اكتشاف امريكا – فقد كانوا من أعظم النساجين بحيث لو أنقرض فن النسيج من الدنيا القديمة لعامل ما ، لأصبح في الامكان احياءه من جديد من مقابر بيرو البالية ، أما مصنوعاتهم الخزفية وفنهم المعماري ونظمهم الاجتماعية فكانت تفوق بدقتها ما كان عند شعوب المايا وفضلا عن كل هذا لم يكن لديهم معرفة بالكتابة إلا اللهم ما قد تركوه الينا من سجلاتهم التأريخية المنظمة بطريقة عمل العقد على الحبال وكانت قبائل البتاك الهمجية التي عاشت في جزيرة سومطرا قديما تستعمل نوعا من الكتابة الخطية ولكنها لم تكن تكسب تلك الثقافة التي تجعلها في مصاف الثقافات القديمة لسكان أواسط وجنوب أمريكا ، ان مدنيتنا الحاضرة لا زالت تمشي وفق القواعد الانثروبولوجية ويظهر ذلك جليا اذا دققنا النظر في تأثير طرق النقل الحديثة وتقدمها في تغيير حياة الإنسان وتبديل طراز معيشته فنجده بيناً لا يحتاج الى برهان ولو كان هذا التأثير ليس أعظم بالنسبة الى تأثير أكتشاف الحديد أو أختراع القوس من كل هذا يمكننا أن نقول ان التقدم او التمدن قد ظهر في الوجود منذ ان اندفع الإنسان الى التجوال والتحول من مكان الى اخر أحيانا برغبته وغالبا اضطرارا وقهرا من جراء التغييرات الجوية وسعيا وراء الحيوانات السائمة التي يتعايش عليها وهذا ما أدى بالطبع الى الاختلاط والتزاوج بين جماعات البشر النازحة من الاصقاع النائية وبذلك أصبح من المحتم انتشار المعارف والفنون ومختلف المهن والشروع بزراعة النباتات الغذائية ولنضرب لك مثلا عن زراعة الذرة فقد كانت الذرة تزرع أولا في أمريكا ولم تترك أراضيها حبة واحدة قبل زيارة كولومبس لتلك القارة ولكن لم يمر بعد هذا قرن واحد إلا وأصبحت الذرة من الحاصلات الزراعية لنصف قارة أفريقيا ولا ننس أن الهجرة لها نتائجها في مزج العروق البشرية وثقافتها ببعضها وهذا ما يقرب الانثروبولوجيا والتاريخ الى كليهما ، إن الانثروبولوجيا علم حديث والاداب التأريخية حتى عصرنا هذا لم تكن قد أعدت له المكانة اللائقة به وهو يعتمد بالاكثر على الالواح التاريخية ولا يعير

أية أهمية للاحاديث والروايات التي ينقلها التاريخيون المغرضون وعند عدم وجود الكتابات والمخطوطات يكتفي بما تنقله اليه الذاكرة ، لأننا نجد في زيلندة الجديدة مثلا ان اولاد الطبقة الراقية يلقنون تاريخ قومهم في مدارس خاصة انشئت لهذا الغرض ومن جملة الشروط المطلوبة من المعلم والمتعلم في هذا التدريس الصدق في القول ويقال أن الزعيم الواحد من تلك القبائل يمكنه أن يرد من الحافظة رأسا حوادث تاريخية وأحاديث مهمة عن السلف ويذكر سلسلة النسب بكاملها حتى ليملأ حديثه صفحات كتاب ضخم وان نقل الاخبار من الذاكرة معروف ايضا في الاوساط الافريقية حيث ان رئيس القبيلة (كما يحدث في قبائل بوش نجو) ملزوم أن يلقي على الجموع في حفلة تنصيبه تاريخ عشيرته ويعدد أسماء أسلافه بكل دقة وقد يحدث أن يصحح كلامه أحد رجال القبيلة الذين بلغوا من الكبر عتيا ، والنوع البشري مع استعداده الكافي للتقليد وحب الاستعارة واكتساب المعارف الصناعية والزراعية من بعضه البعض إلا انه بطيء في هذا الاكتساب وذاك ما يجعله محافظا للقديم متمسكا به الى درجة قصوى ، ان القديم حديث بالحقيقة في وقته فهناك كثير من الالات الصناعية والادوات التي اخترعت في الماضي موجودة الان ولكن تغيرت وظيفتها وتبدلت وجهة استعمالها عما كانت عليه في أول اختراعها وليس ادل على ذلك من الاكتشافات التي تمت في غرب افريقيا وأواسط اوروبا وفي جزر الملايا فقد وجد علماء الحفر والتنقيب كثيرا من الادوات الحجرية والذخائر والاثار المنقوشة على الاحجار التي لا يعرف عنها السكان الحاليون في تلك الاصقاع شيئا وتعتبر عندهم كأحجار تهدمت بواسطة الصواعق وقد وجد في أماكن عديدة من غينيا الجديدة بعض المدقات اليدوية المصنوعة من الحجر كان قد استعملها الاهلون في الازمنة التأريخية كطلاسم أو احجار سحرية تدفن في المزارع لتجلب الخصب الى أراضيهم وتزيد من حاصلات مزروعاتهم وسكان غينا الجديدة في الوقت الحاضر كما نعدهم لا يستعملون الحبوب والاطعمة الزراعية التي تحتاج الى استخدام تلك المدقات الحجرية غير ان بقاء مثل هذه الادوات الحجرية الى الان غير مناحي استعمالها عندهم لأغراض اخرى وهذا ما يدعونا للاعتقاد بأنهم يملكون ثقافة قديمة مؤسسة على أصول اقتصادية متعددة ، اما من حيث استخدام العلم لا كمال حاجيات الإنسان الحاضرة والمستقبلة فيمكن أن يقال عنه الشيء الكثير والحقيقة ان الانثروبولوجيا لم يكن سجلا للعادات الهمجية الغربية فقط ولم يكن موسوعة قصص وحكايات حول طرق المعيشة التي انتهجتها الشعوب المختلفة خلافا لما نألفه نحن ولكنه فوق ذلك يرينا ايضا بكل وضوح قواعد الاحتكاك الذي لا مفر منه بين ثقافات هذه الشعوب في الاحوال الحاضرة ، ربما أدعى الشماليون بأن لهم الاسبقية في استعمار بعض الاصقاع الجديدة ولكن هذا الادعاء بعيد عن الصواب وصحيح من ان جماعة الاسكنيناوين (النورزمن) قد اكتشفوا الجزيرة الخضراء وقسما من امريكا الا ان الاستعمار الحقيقي كما نعلمه تاريخيا كان قد بدأ في عصر القائد المقدوني الشهير اسكندر الكبير وذلك حينما استوطن فريق كبير من اتباعه في شمال

غربي الهند وادخلوا الفن الاغريقي في تلك المناطق وهناك كثير من الامثلة التي تظهر لنا جليا احتكاك الثقافات المختلفة بعد ان تم الاستعمار فيها ومن جملة هذه الشواهد هجرة الصينيين الى تركستان وسفر البرتغاليين الى غرب افريقيا والى جزر الهند الشرقية ورحلة الدانماركيين الى جنوب افريقيا وذهاب الفرنسين الى الهند وغيرها ، ان في ادارة الشعوب التي تختلف من وجهة حياتها الاجتماعية ومناحي تفكيرها يكون علم الانثروبولوجيا أكبر عون لتسهيل هذه الادارة ، ربما اقترف الحاكم الاداري غلطة صغيرة ولو كانت تتعلق باداب المعاشرة والسلوك لا يمكن تلافيها واعادة المياه الى مجاريها الا بعد بضعة سنين ومن المحتمل ان لا يحب السكان حاكما من العرق الابيض بمجرد كونه أبيضا ولو كان في حوزته سلطة مالية واسعة وفي يده قوة سحرية تستولي على ادراك الشعب المحكوم الا ان اعتباره وكرامته يتوقفان بالكلية على شخصيته وفي التأريخ بعض الشواهد التي دلت على حصول مثل هذه الاغلاط والتي كان يمكن تلافيها لو أستمع مرتكبوها الى عدد من المحاضرات في مبادئ علم الاجتماع فمثلا – نشبت حرب الموري **maori** سنة **1845** على أثر ان قطع احدهم صارى العلم الانكليزي الذي كان منصوبا على بناية احدى الدوائر في كوروريكا في زيلندة الجديدة فقد كان هناك تشاحن في حق أمتلاك بعض الاراضي بين الاهلين والمحتلين ومن عادة الاهالي ان يقيموا عمودا من الخشب في الارض اعلانا منهم بحق امتلاكها فما كان من طالب اخر إلا أن احتج وقطع ذلك العمود المنصوب ومن هنا نشأ الخلاف لأن في أنكلترا يعدون قطع صارى العلم إهانة كبرى للعلم البريطاني وبذلك ثارت الضجة واندلعت نيران الثورة في البلاد ودامت كذلك زمنا طويلا ، اما حرب البوكسير التي وقعت في بكين في الصين فلم يكن يتعدى العالم في اثارتها اضافة برج (مسلة) الى الكنيسة التبشيرية في المدينة المذكورة فقد كان الاعتقاد الصيني ان ارواح الاموات المقدسة تنتقل في الهواء على علو متوسط وبناء على هذا لا يمكن ان تقام هناك ابنية عالية تعيق مسارها في الهواء فلذا كان في تعلية بناية الكنيسة المشار اليها العامل الاول في أثارة تلك الحرب الضروس وهكذا يمكننا أن نورد شواهد عدة من هذا القبيل وخاصة فيما يتعلق بنتائج الاصطدامات التي حصلت بين اراء الامم الغريبة ومعتقداتها الدينية باراء ومعتقدات الشعوب ذات الحضارة الاولية ونحن لا يمكننا أن نتصور عظم القوة التي تبديها مثل هذه الشعوب أمام أي محاولة أجنبية يقصد بها محو معتقداتها وإماتتها ، وبناء على عدم وجود غذاء جاهز للاطفال في المناطق الاستوائية فإن دور الرضاعة يستمر فيها الى ما يقارب الثلاث سنوات وفي هذا الدور لا يقترب الرجل من زوجه لاعتقادهم أن أي ميل أو مودة يظهره أحدهما للأخر يكون له التأثير الكبير على صحة المولود وربما أدت هذه الصلة أن حصلت الى مجافاة غليظة بين الزوجين وفي (ميلانيسيا) مثلا نجد الرجل يلتجئ في هذا الدور الى دار النادي حيث يجتمع مع بقية الرجال والشبان العزب لأقامة بعض الحفلات والسهرات أشبه شيء بما تقيمه الجمعيات الماسونية في أوروبا وفي هذا النادي يبيت الاولاد الذين قاربوا دور المراهقة تحت

أشراف الكبار غير أنه حدث و للأسف ان احتجت بعض الارساليات على هذه المؤسسة مدعية انها من المعاهد الوثنية فأمر بأغلاقها رسميا وكان من نتائج ذلك ان اضطر الرجال المتزوجون للذهاب الى مساكنهم واندفعوا بغريزتهم البشرية الى مجاورة نسائهم وبذا ولد لهم أطفال غير مرغوب فيهم من الوجهة الصحية فتفتشت بينهم عادة قتل الاطفال أما شبان القرى فلم يعودوا تحت أشراف كبارهم فأخذوا يسعون بملاحقة الفتيات وكان هذا أساسا في تهديم صرح الاداب العائلية وابادة ألأخلاق الشعبية الفاضلة ، هذا مثل اخر يبين لنا أهمية علم الانثروبولوجيا في ايقاف مثل هذه التدخلات غير الضرورية في قضايا المؤسسات التي ينشئها الرجال المسنين من السكان وهي ولو بدت في الظاهر غريبة بنظامها وأصولها الا انها لا تعدم الفائدة العامة التي تخص تلك القبائل . (مجلة الاعتدال ، أمين بك الهلالي ، العدد السابع والثامن) .

وتعرف الموسوعة الجامعة لمصطلحات الفكر للعربي والاسلامي ان الانثروبولوجيا الثقافية **culturelle L Anthropologie** ، تعنى بالمعنى الواسع دراسة الجوانب المختلفة للثقافة السائدة في مجتمع ما ، وبالتالي فهي تشمل الجوانب المادية والتقنية كما الجوانب الفكرية وعادات السلوك والتقاليد المتوارثة جيلا بعد جيل ، ولكن بالمعنى الضيق للكلمة فإن الانثروبولوجيا الثقافية تعني دراسة العلاقات الكائنة بين الثقافة والشخصية التي تمثل المجتمع عموما ، فكل مجتمع له عادات وتقاليد وأفكار ومعتقدات تؤثر على شخصية الفرد وتطبعها بطابعها ، ولذلك فالشخصية الثقافية للفرنسي غير الشخصية الثقافية العربي أو للأفريقي أو للصيني . . ألخ ، والانثروبولوجيا الفلسفية . . تراث هذه الفكرة الفكري يعني أساسا ، بشكل ضمني أو صريح ، القناعة بأن حركة التاريخ تنطوي على معنى ، على قصد أساسي ، وأن دراسة التحولات الاجتماعية السياسية والايديولوجية تفرض بالتالي التطلع إليها ليس في ذاتها ، كتحولات منفصلة ، بل كأجزاء في طور أو أطوار تمر بها حركة التاريخ أو الانسانية كلها نحو هذا القصد ، ومعنى مصطلح الانثروبولوجيا القرانية ؟ إنه يعني الصورة السائدة عن الإنسان في القران فالقران الكريم شكل صورة معينة عن الإنسان وهي صورة رفيعة مليئة بالقيم الروحية ، ولكنها لم تكن وحدها السائدة في العصر الكلاسيكي وإنما انضافت إليها صورة أخرى عن الإنسان نفسه ، ولكنها مشتقة من التراث الفلسفي اليوناني والتجارب الثقافية الدينية الخاصة بالهنود والمانوية والزرداشتية وغيرها من تيارات ثقافية متفاعلة ، وعن طريق المزج بين الصورتين تشكلت النزعة الانسانية العربية – الاسلامية في العصر الكلاسيكي ، وكان من جملة المفكرين الذين بلوروها أشخاص مثل مسكويه والتوحيدي . (الموسوعة الجامعة لمصطلحات الفكر العربي والاسلامي ،الجزء الثاني ، ص**3231** ، ص**3232** ص**3233**)
.

لا يحتاج المرء أن يقف أكثر ليعلن أن أكبر مآزق الانثروبولوجيا لا سيما في أطوارها

الكلاسيكية ، هي بالأساس مآزق اخلاقية ، ذلك لأن الخلفية اللاخلاقية المتحكمة في أي علم ليس من الضروري أن يتم رصدها في اليات البحث العلمي وطرائق إخضاع الموضوع للدراسة والبحث ، بل هي دائما ثاوية في جملة الفرضيات التي تؤطر هذا البحث ، وترسم له افاقه الفلسفية كنتائج للعلوم وفلسفتها ، ومثل هذا الموقف لا يوجد ما يدعوه الى عدم انخراطه في أهداف لا أخلاقية ، وأهمها الاستعمار ، وكما يؤكد لكلرك : (لم يحاول الانثروبولوجيون أكثر من إعلان مسؤوليتهم داخل الادارة الاستعمارية بهدف تحسينها تقنيا من الداخل ، لا بهدف نقد كامل للأيديولوجية الاستعمارية) ، يتحفنا مثال ويليام أو بيمان رئيس كلية الانثروبولوجيا في جامعة مينيسوتا ، مينيابوليس في مقال له في (لوموند ديبلوماتيك) على صورة قاتمة لاستغلال الدرس الانثروبولوجي لأغراض أخلاقية ويبدو ذلك واضحا من خلال عنوان (الانثروبولوجيا . . سلاح حرب) ، يتحدث فيه عن مخطط تفعيل الجيش الامريكي في أيلول / سبتمبر **2007** لتفعيل برنامج (أنظمة الأراضي البشرية) ، وبموجب ذلك تم تجنيد أنثروبولوجيين في الوحدات القتالية – على مستوى الألوية والفرق – في كل من العراق وأفغانستان ، ويؤكد وليام على جملة الاعتراضات والاحتجاجات على هذا المشروع الذي كانت له نظائر في حقب سابقة تركت نتائج غير مرضية لدى الاوساط المعنية ، فعلى غرار قسم أبقراط الخاص بالأطباء ، ثمة ميثاق أو قانون الأخلاقيات بالنسبة للأنثروبولوجيا هكذا ، (وفي تشرين الاول / أكتوبر **2007** أصدر المجلس التنفيذي لجمعية الانثروبولوجيا الاميركية إعلانا صارما لا يحظر صراحة المشاركة في برنامج أنظمة الأراضي البشرية ، لكنه يحذر جميع ألأعضاء من التجاوز المحتمل لقانون أخلاقيات المهنة الذي قد يتسبب به) ، مما لا شك فيه ان الانثروبولوجيا في مراحل تشكلها الاولى كانت واضحة التحيز ، بل كادت تكون علما وقحا ، فهي علم يبرر كل نزوع لا أخلاقي للسيطرة والاستغلال والتهميش ضد الاخر ، لأسباب كادت تدور جميعا حول أكذوبة العرق المتفوق ، إن النزعة العرقية التي كرستها الانثروبولوجيا الكلاسيكية لاسيما في دورتها الاستعمارية كادت تجعل من الانثروبولوجيا علما لا أخلاقيا ، النزعة العرقية هي في الحقيقة الثمرة الطبيعية للداروينية ، لقد تحول العرق الى مؤشر للتقدم والنشاط الحضاري ومعيار لكثير من العلوم روبيركنوكس يتحدث عن هذا الامر بكثير من الاعتزاز حينما يقول : (العرق هو المقرر لكل شيء في الشؤون الانسانية ، إنه ببساطة الواقعة الأكثر بروزا والاكثر عمومية ، التي لم تعلن عنها الفلسفة قط في تاريخها قبل الان ، إن العرق هو كل شيء : الأدب ، العلم والفن ، وبكلمة واحدة تتوقف الحضارة عليه) ، في الواقع نحاكم نتائج الانثروبولوجيا بثقل تاريخانيتنا التي جعلتنا دائما ننصب أنفسنا كصورة عن مستقبل تلك الامم البدائية ، ومثل هذا الحكم لم يكن سوى عمق اخر للأحكام نفسها التي يصدرها عنا الغرب عمق أستولى على الانثروبولوجيا بوصفها علما غربيا كما يقال ، فنحن أيضا شكلنا في نظر الغرب صورة عن ماضيه فيما شكل هو صورة عن مستقبلنا ، ومع أن مثل هذا الحكم قد يصح عندما

يتعلق الأمر بالفارق التقني والعلمي بين العالمين ، لكنه يجعلنا أمام التباس كبير ، لا سيما وأن ما يقصده الغرب من هذه المقولة هو أن كل ما لدينا هو في حساب الماضي ، وأنه ليس لنا ما نملكه لنقدمه للغرب ، وكان أحرى أن نؤكد أن لدينا الكثير مما يجب أن يتعلمه الغرب منا ، كما يجب أن نتعلم منه أيضا ، يجب أن يرى فينا شيئا غير صورة ماضيه المتصرم ، بل يرى فينا حجم ما أضاعه وتجاهله من القيم ، وهو ما يمثل جوهر انحطاطه الاخلاقي ، ومع ذلك فإذا كنا نحن الذين نشاركه الرهان التاريخي فقد نتقاسم معه هذه الحقيقة ، المفارقة تبدو في ملامح الانثروبولوجيا أكثر غرابة ، فإذا كانت الانثروبولوجيا الغربية قد رأت يوما في المجتمعات البدائية صورة عن ماضي الانسانية السحيق ، وإذا افترضنا أن بعض المجتمعات المتخلفة قد ترى في الغرب جانبا من مستقبلها ، فما هو الداعي للحديث عن موقف بدائي معكوس ، لا سيما وأن المجتمع البدائي لا يرى في الغرب مستقبله ، ولا يرى في الاخر أدنى أو أسمى ، بل اخر وحسب ، وغني عن القول إن مشكلة الانثروبولوجيا أنها عانقت أيديولوجيتها الزائفة بأمتياز ، فمن علم كاد يخرج الإنسان البدائي من إنسانيته ، إلى علم يبرر كل جهالات الإنسان ، ذلك لأن الأطوار اللاحقة من تطور الانثروبولوجيا جاءت لتعكس الاحكام والوظيفة والصورة تحت دفق من تأنيب الضمير أعاد إنتاج المجتمع الوحشي بصورة تفوق حتى تطلعاته ، هي الصورة نفسها التي تتأرجح بين بدائي متخلف ذهنيا وعدواني يشرب دم نظيره ، وبين صورة بدائي يفعل ذلك وفق حكمة إنسانية ولغايات مبررة في ثقافته الرمزية ، التخليق هنا يؤدي وظيفة تحرير الانثروبولوجيا من كل خلفيات مؤسسيها ومن كل أحكامها المسبقة التي عادة ما تستدعيها من قلب علوم أخرى كالبيولوجيا والتاريخ وما شابه ، كيف ندرس الإنسان خارج تحكم الاحكام المسبقة وحتى الاحساس العارم بالذنب كما نجده اليوم في الانثروبولوجيا البنيوية ؟ وكيف نستطيع أن نستحدث في قلب الانثروبولوجيا علما يبحث في المشترك الاخلاقي الانساني المعيار الاول والابقى في محاكمة النوع ومعايرة ثقافاته ، الم نقل يوما : في البدء كانت الاخلاق . (أخلاقنا في الحاجة الى فلسفة أخلاق بديلة ، أدريس هاني ، ص**224**-ص**227**) .

اتخذت الكتابات الانثروبولوجية عن المجتمعات الاسلامية مسارا تاريخيا تتضح فيه التطورات الهامة التي حدثت في علم الانثروبولوجيا منذ نشأته ، فالكتابات الانثروبولوجية المبكرة عن مجتمعات المسلمين قد مالت الى تجاهل النساء الى حد بعيد ، مثلها مثل الكتابات الاثنوغرافية (التي تصف حياة الاعراق البشرية) في بقية أنحاء العالم ، ويرجع هذا جزئيا الى التحيز الذكوري الذي اتسم به تاريخ كل فروع المعرفة الاكاديمية عموما ، كما يرجع جزئيا الى غياب عالمات الانثروبولوجيا من النساء العاملات في البحوث الميدانية ، وقد شهد هذا الاتجاه أصلاحا تدريجيا مع دخول الباحثات الانثروبولوجيات الى هذا الفرع المعرفي ، وبدء اهتمامهن بأنشطة النساء وحياتهن بطريقة غير مسبوقة المثال ، عندها بدأ ظهور تقليد التوثيق الاثنوغرافي لحياة النساء اللاتي يعشن في ظل ثقافات متنوعة وكانت أغلبها كتابات تصف وجود

النساء في مجتمعات المسلمين في الريف والحضر ، لكن انثروبولوجيا النساء لم تظهر كفرع مستقل قبل سبعينيات القرن العشرين ، حيث أدخلت الجندر في دراسات الظواهر الاجتماعية والثقافية كمفهوم تحليلي بطريقة غيرت هذا الفرع تغييرا جوهريا ، ومن اهم المساهمات التي أتى بها هذا التطور الى علم الانثروبولوجيا كفرع معرفي الحجة القائلة بأن التركيز التحليلي على الجندر لا يقدم مجرد وصف لحياة النساء لكنه يساعد على توضيح كيفية انتاج علاقات اللامساواة الاجتماعية عموما ، ويلقي الضوء على كيفية استمرارية وإعادة انتاج المؤسسات العامة المعنية بالسياسات وكيان الدولة والانتاج الاقتصادي ، وهي المؤسسات التي تعرضت فيها النساء للتهميش عبر التاريخ ، ويلاحظ ان هذه الكتابات قد صورت الجندر كفئة تعتمد على صلتها بغيرها ، لا كشيء يتعلق بحياة النساء وحدهن ، وبذلك استخدمت اللامساواة بين النساء والرجال كعدسة تكشف كيفية عمل النسق الاجتماعية الاقتصادية والثقافية التي نشأت في ظروف تاريخية معينة ، ويعتبر مقال سينثيا نيلسون الصادر عام **1974** م (**Cynthia Nelson**) من الكتابات المعروفة التي أدخلت هذه الحجة الى البحوث الانثروبولوجية في الشرق ، ومنذ تلك الفترة صدر عدد من الدراسات الحساسة التي فحصت مثلا كيف يؤدي التركيز على الجندر الى إحداث تحول في تحليل علاقات الملكية (**Maher 1974**) ، او في الثقافة السياسية (**Altorki 1986 ، Joseph 1983**) ، او في بنية القبيلة وخطاباتها (**Abu-Lughod 1986**) ، وفي الثقافات الاسلامية خارج منطقة الشرق الاوسط نجد ايضا مجموعة غنية من الدراسات التي توضح أهمية تحليل الجندر لفهم عمليات الرأسمالية الحديثة (**Ong 1987**) ، والثنائيات الرمزية من قبيل العام / الخاص والانتاج/ الإنجاب (**Papanek 1973 ، Delaney 1991**) ، والسلطة الدينية والنزاعات الروحية (**Boddy 1989**) ، وعلاقات السوق بين الحضر والريف (**Strobel 1979**) ، وهذا قليل من كثير من الموضوعات التي تناولتها هذه الابحاث ، إن انثروبولوجيا النساء في مجتمعات المسلمين كان قد تأسس كفرع علمي قوي عندما اجتاح تياران نقديان علم الانثروبولوجيا في ثمانينات القرن العشرين ، وأدخلا إليه قدرا جديدا من الجدل الذي كان ذا أهمية قصوى لنشأة وتطور هذا الفرع ، وتناول التيار الاول التداخل ما بين سمات المعرفة الانثروبولوجية والمشروعات الاستعمارية ، فجذب الانتباه الى ان الفروع المعرفية الغربية كالانثروبولوجيا قد سيطرت تاريخيا على تمثيل الثقافات الاخرى ، وقد صدر كتاب عام **1973** م من عقر دار الانثروبولوجيا من تأليف طلال أسد عن الانثروبولوجيا في لقائها بالاستعمار ، وهو من أوائل الكتابات التي درست هذه القضية ، ثم تبعه عام **1978** م كتاب الاستشراق من تأليف إدوارد سعيد الذي كتبه في منظور ناقد أدبي ، وقد ذهب هذان الباحثان الى أن الكثير من العبارات المجازية التي أستخدمها الانثروبولوجيون لتمييز الثقافات غير الغربية لم تكن فقط تصويرا ضعيفا للواقع الاجتماعي الذي قصدوا أغتنامه ، بل استخدمتها أيضا المؤسسات الاستعمارية الغربية للتدخل في هذه

المجتمعات وإعادة صياغة التقاليد والممارسات والمؤسسات غير الغربية كجزء من المشروع الحداثي الامبريالي لقهر العالم وإعادة صياغته ، واتى بعد هؤلاء الانثروبولوجيين انثروبولوجيين غيرهم شرحوا وكتبوا عن هذا الموضوع ، معلنين عن دخول الانثروبولوجيا الى عصر جديد يركز على إنتاج الاختلاف الثقافي كموضع لقوة وهيمنة الاستعمار الكولونيالي وما بعد الاستعمار ، اما القضية الثانية التي أثيرت في ثمانينات القرن العشرين فركزت بشكل خاص على إدعاء الانثروبولوجيا بوجود معرفة موضوعية ، ولفت أصحاب هذا التيار النظر الى جوانب العمل الميداني التي تؤدي لا محالة الى غموض المسائل ، وفهمها بالتقريب ، والحكم عليها من منطلق ذاتي ، واللامساواة في العلاقات بين الباحثة / الباحث القائم بالملاحظة والطرف الخاضع للملاحظ ، وحيث انه تم توجيه هذا النقد الى الجوانب المعرفية التي يتفرد بها علم الانثروبولوجيا ، فقد استجاب له عدد من الانثروبولوجيات ذوات التأثير بأن أبتكرن نوعا جديدا من الكتابات الانثروبولوجية أسمينه الانثروبولوجيا الانعكاسية (**Reflexive Anthropology)** ، وفيه تعطي الباحثة الانثروبولوجية أهمية كبيرة لوضعها المميز كباحثة ، فتلفت الانتباه الى ما ينتج عن هذا الوضع من مشكلات ، كأختزال الظواهر الى عناصرها البسيطة ، وأعتبار الافكار أشياء محسوسة ، وجعل كلام الباحثة يبدو كما لو كان هو كلام المبحوثين ، والنزعة الجوهرية ، وكلها مشكلات متوطنة في أي مشروع بحث أنثروبولوجي ، وقد أثرت هذه الكتابات النقدية للانثروبولوجيا تأثيرا كبيرا على دراسة النساء في مجتمعات المسلمين بطريقتين هامتين اثنتين على الاقل ، وقد أتاحت الطريقة النقدية الاولى مجالا نقديا للتعبير عن ضيق كثير من الباحثات والباحثين الذين درسوا مجتمعات المسلمين من تصوير الاسلام من منظور المذاهب الجوهرية واللاتاريخية التي تعاملت مع الاسلام كنظام فكري معزول الى حد بعيد عن القوى السياسية والاقتصادية والتغير الاجتماعي ، وقد عبرت التحليلات التي ركزت على دراسة النساء في مجتمعات المسلمين ، بصورة تفوق غيرها من التحليلات ، عن هذا الفهم للأسلام كنظام سياقي جامد لا يراعي التغيرات التي تطرأ مع مر الزمن ، إذ صورت الاسلام في صورة العنصر الوحيد الذي يحدد السمة الأبوية لهذه المجتمعات ، وكثيرا ما تجاهلت كيف أسهمت الترتيبات الاجتماعية والاقتصاية والسياسية في تكريس أشكال اللامساواة الثقافية والتاريخية بين النساء والرجال ، كما أتهم هؤلاء النقاد والناقدات اللغة المجازية التي صورت النساء المسلمات ككائنات سلبية مقهورة بأنها خدمت القوى الاستعمارية كأداة مقنعة استخدمتها هذه القوى لتبرير تفوق الحضارة الغربية على عالم المسلمين ، مما أتاح لها صياغة تدخلها الاستعماري بلغة بريئة ، هي لغة إنقاذ النساء المسلمات من القهر الأبوي الذي توقعه بهن ثقافتهن المحلية ، وقد جادل هؤلاء الباحثون والباحثات في أن هذه اللغة لم تقتصر على المكر والخداع ، بل أن هذا النهج جعل اللامساواة بين الجنسين تبدو كعقابة للعقائد الدينية وسلطة النص أكثر منها نتيجة لعوامل اجتماعية وثقافية مركبة ،

لعب فيها الحكم الاستعماري دورا رئيسا لا يقل عن الدور الذي لعبه الدين ، وقد أدى نقد المقاربات الموجودة لدراسة النساء في مجتمعات المسلمين الى ظهور بدايات أبحاث انثروبولوجية ساعدت في إزاحة الصورة النمطية التي تصور النساء في مجتمعات المسلمين كضحايا سلبيات للقهر الأبوي ، ولفتت الأنتباه الى السبل الكثيرة التي سلكتها النساء وخلقن بها عوالم مركبة ، وقاومن سيطرة المعايير والقيم المحيطة بهن ، بل وتواطأن أحيانا لمساندتها ، وقد أشارت هذه الدراسات أيضا الى الاسلام كديانة واحدة بين الكثير من التقاليد الدينية التي تمارس في مجتمعات المسلمين ، مما أوجب على الباحثين والباحثات الاهتمام الكافي بخصوصيات السياقات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي تعيش فيها النساء المسلمات وغير المسلمات في هذه المجتمعات ، أما التيار النقدي الثاني فقد صوب سلاحه نحو ادعاء الانثروبولوجيا بأمتلاكها المعرفة الموضوعية ، وهو الامر الذي ألهم هذا الفرع المعرفي الأخذ بالإثنوغرافيا الانعكاسية ، كما أثرت أيضا تأثيرا معتبرا في الدراسات التي تجري عن النساء اللاتي يعشن في مجتمعات المسلمين ، ويتجلى هذا في اهتمام الباحثات الانثروبولوجيات بوضعهن الذاتي كباحثات ، الذي لم يعد مرادفا للوضع الذاتي للباحث الرجل المنحدر من أصل إنجليزي ، لكن وضعه تستتبعه ميزات وتعقيدات ومتطلبات متناقضة أخرى تستدعي الأخذ بأستراتيجيات أخرى في التحليل وطرح الفرضيات ، والباحثات الانثروبولوجيات اللاتي سلكن هذا السبيل في كتاباتهن أوضحن أن هويتهن العرقية الذاتية ووضعهن في مجال الدراسات الاكاديمية الغربية يؤثران لا محالة في نوع المعلومات اللاتي ينتجنها عن مجتمعات المسلمين ، ولا بد أنه قد اتضح لنا الان أن الدراسات التي تجري عن النساء في مجتمعات المسلمين قد مرت بتغيرات واصلاحات هائلة منذ بداية ظهور الانثروبولوجيا كفرع معرفي . (الانثروبولوجيا (علم الإنسان) ، سابا محمود ، ترجمة : سهام عبد السلام ، ص**425**-ص**427**) .

تعنى كلمة الانثروبولوجيا حرفيا : (علم الإنسان) ، ولما كان الهدف النهائي لمعظم الدراسات الانسانية والعلوم الاجتماعية – وخاصة علم النفس وعلم الاجتماع – دراسة الإنسان ايضا ، صارت الانثروبولوجيا كعلم مستقل في حاجة الى تعريف أدق فهي : ذلك الفرع من دراسة الإنسان الذي ينظر الى الإنسان من حيث علاقته بمنجزاته ، ومع ذلك فالانثروبولوجيا تعنى في معظم أجزاء أوروبا : بيولوجيا الأجناس او الانثروبولوجيا الطبيعية وذلك نتيجة الانشطار الذي حدث في علم الانثروبولوجيا الذي كان مستخدما في الفلسفة قديما ، حيث كان يدل على علم النفس ، وقد كان (راخ **Rauch** اول من استخدم مصطلح (انثروبولوجيا) ، لأول مرة بمدلول مختلف عن معناه السيكلوجي السابق ، وذلك في عام **1841** وقد حدده على النحو التالي : (موضوع الانثروبولوجيا هو دراسة المؤثرات الخارجية التي يخضع لها العقل ، والتغيرات التي تتم فيه بمقتضاها) وقد أسست أول الجمعيات الانثروبولوجية في أربعينات القرن الماضي ، وتوجد الانثروبولوجيا اليوم بمعناها الواسع في البلاد الانجلوسكسونية – وخاصة الولايات المتحدة

الامريكية – ومعظم بلاد العالم خارج قارة اوروبا والاتحاد السوفيتي ولعله يحسن أن نعرض فيما يلي لبعض التعريفات التي وضعها العلماء الامريكيون : يقول بواز **Boas** : (تدرس الانثروبولوجيا الإنسان ككائن اجتماعي ويشمل موضوع دراستها جميع ظواهر الحياة الاجتماعية الانسانية ، دون تحديد زمني أو مكاني) ، ويقول كروبر **Kroeber** : (الانثروبولوجيا هي علم دراسة جماعات الناس وسلوكهم وانتاجهم) وهي (اساسا علم خاص بدراسة التاريخ الطبيعي لمجموع أوجه النشاط البشري التي أصبحت منجزاتها الراقية في المجتمعات المتمدنة ، -ومن زمن بعيد – ميدانا للعلوم الانسانية ، هذا على الرغم من ان الهدف والمنهج الانثروبولوجي طبيعي **Naturalistic** حتى عند تطبيقه على المادة البشرية أو ما دون البشرية ويعرفها لينتون **Linton** وهيرسكوفيتس **Herskovits** بأنها : (دراسة الإنسان وأعماله) ، وهكذا تهدف الانثروبولوجيا الى فهم الإنسان من خلال دراسة عدة ميادين علمية قد تكون مستقلة (كما هو الحال في الدول الاسكندنافية على سبيل المثال) ولكنها متصلة بعضها ببعض ايضا يجمعها علم واحد ، وهناك قسمان رئيسيان للانثروبولوجيا الثقافية ، ويندرج تحت القسم الثاني ميادين : الاثنوجرافيا ، والاثنولوجيا ، وفي بعض الاحيان أيضا ما لم تكن مستقلة عنها بعض الشيء – الاثار والفلكلور واللغويات والانثروبولوجيا (سوف يشمل بعض العلوم الطبيعية وجميع العلوم الاجتماعية ، ولكن الانثروبولوجيين يعدون – بناء على اتفاق ضمني بينهم – ان ميادين دراستهم الاساسية هي : دراسة الاصول البشرية ، وتضيف الانواع البشرية ، ودراسة حياة الشعوب التي تعرف بأسم الشعوب (البدائية) ، والحقيقة أن سبب هذا الاختيار – الذي قد يبدو تعسفيا – بموضوعات الدراسة سبب تاريخي محض ، فقد كان على الانثروبولوجيا ان تبدأ كعلم غير متجانس ، عبارة عن تكديس يضم جميع تلك الموضوعات التي كانت تعتبر في اربعينات وخمسينات القرن الماضي قادرة على أثراء معرفتنا بالانسان ، وقد ظل هذا الحشد من الموضوعات باقيا ، الى جانب بعض الاضافات الهامة (من جانب : بواز ، وبرينتون **Brinton** ، وسابير **Sapir** وغيرهم) ، وتتمتع الانثروبولوجيا – برغم تنوع الموضوعات – بتكامل متين ، وذلك بفضل وحدة هدفها وقد أعلن احد دارسي الانثروبولوجيا (وهو : تاكس **Tax**) أنه مقتنع بأن (التكامل يزداد ولا يتناقص ، إذ لم يحدث أبدا في أي مكان أن قيد معنى كلمة انثروبولوجيا ، على حين يحدث العكس بأستمرار بفضل الاتصالات الدولية) ، ويرى مؤلف هذا القاموس ان الاتصالات بين العلماء من ميادين مختلفة عن موضوع الإنسان هي أحسن وسيلة من أجل تحقيق التكامل الحديث للأنثروبولوجيا .(شبكة النبأ المعلوماتية).

إن المهمة الاولى لعلم الإنسان (الانثروبولوجيا) هي مساعدتنا على أن فهم أنفسنا عن طريق دراستنا لثقافات الاخرين وعلى أن نحس أن الناس جميعا في جوهرهم وحدة واحدة ، مما يجعلنا نستطيع أن يدرك بعضنا أقدار بعض ، ولم يحدث في التاريخ سوى من عهد قريب أن أنتشرت فكرة تشابه البشر في جوهرم وفي أهتماماتهم الأساسية ، مما يترتب عليه قيام التزامات عامة معينة تجاه بعضهم البعض ، تلك

الفكرة وردت صراحة أو ضمنا في معظم ديانات العالم الكبرى ، وإن كانت حتى اليوم غير مقبولة على الإطلاق عند كثير من الناس حتى في المجتمعات (المتقدمة) ولا تعني شيئا على الاطلاق في كثير من الثقافات الاقل تقدما ففي بعض قبائل السكان الاصليين إذا لم يستطع الغريب بينهم أن يثبت قرابته أو نسبه فإنه بدلا من الترحاب والاكرام ينظرون إليه كدخيل خطر ، وقد ينتهي أمره بطعنة رمح دون وخز من ضمير ، وقد أعتاد أفراد قبائل اللوجباري **the Lugbara** في شمال غرب أوغندا النظر الى كل الغرباء على أنهم سحرة خطرون لا يكادون يبلغون مرتبة البشر ويسيرون هنا وهناك على أيديهم ويقتلون الناس بالسحر ، وكان الاغريق القدماء ينظرون الى كل من عداهم من الناس على أنهم من البرابرة المتوحشين غير المتحضرين بل غير الجديرين بأن يعاملوا معاملة البشر ، وكثير من مواطني دول حديثة اليوم ينظرون الى الناس من أجناس وشعوب وثقافات أخرى نظرة لا تختلف كثيرا عن نظرة الإغريق القدماء خاصة إذا كان هؤلاء الناس يختلفون عنهم في ألوان جلودهم أو يعتقدون دينا أو مذهبا سياسيا مخالفا لما يعتقدون ، ولقد أُثِرَ عن عالم بريطاني كبير من علماء الإنسان أنه قال : (لما كنت أعمل إداريا في تنزانيا كان من المعتقدات الشائعة عند الاهالي أن الاوروبيين قوم من أكلة البشر ، يخطفون الاطفال وغير الاطفال من الافريقيين ويجهزونهم للبيع كلحوم محفوظة ، وهناك بعض نماذج جامدة من الاوروبيين ممن لا يقلون سفها عن ذلك في أفكارهم عن الافريقيين فلقد سمعت من أوروبيين عاشوا سنوات عديدة في إفريقيا كما ينبغي أو أن يتعرفوا على إفريقي واحد خارج إطار علاقة السيد والخادم ، سمعتهم يؤكدون ان طبيعة الافريقي في أسرته تنقصها العواطف ، وأنه لا يعرف معنى عرفان الجميل ، وأن اللغات الافريقية تنقصها كلها كلمة (أشكرك) ، ولست أناقش هنا بالتفصيل تاريخ تطور علم الإنسان الاجتماعي فإن تفاصيل ذلك كاملة متاحة في غير هذا البحث ، ولكن سوف نجد من الأيسر أن ندرك لماذا تطور علم الإنسان الاجتماعي المعاصر ، فأصبح نوع الدراسة التي نراها اليوم إذا ما كان لدينا تصور عن العوامل التي أدت الى وجوده ، فهو كواحد من فروع العلم التجريبي القائم على الملاحظة لما في مناخ تفاعل بشري شمل العالم بأسره وتزايد على أوسع صورة في القرن الماضي ، ولما كان المألوف من الأمور لا يلبث أن يؤخذ على انه شيء طبيعي كذلك فإن فكرة دراسة المجتمعات البشرية القائمة تبلورت وما لبثت أن أخذت مكانها الطبيعي بين الاهتمامات العلمية ، بعد أن توافرت المعلومات عن مجتمعات بشرية كانت منعزلة وغير معروفة ، تلك المجتمعات كانت موضوع تأملات من زمان سحيق ولكن لم تبدأ دراستها علميا حتى توافرت وسائل أسرع وأيسر للتنقل حول العالم فأتاحت للعلماء فرصة زيارة تلك المجتمعات ودراستها ، وفي البداية كانت كتابات بعثات التنصير والرحالة في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر مصدر المادة المكتوبة عن إفريقيا وأمريكا الشمالية ومنطقة المحيط الهادي وغير ذلك من ربوع العالم ، تلك الكتابات أصبحت المادة الخام التي قامت عليها باكورة مؤلفات الغربيين في علم

الإنسان في النصف الثاني من القرن الماضي ، أما قبل ذلك التاريخ فقد كان هناك الكثير من الحدس والتخمين عن الانظمة البشرية وأصولها ، أضف الى ذلك ما جاء في بدايات القرن الثامن عشر حين كتب عن الجماعات البدائية مفكرون مثل : هيوم **Hume** ، وادم سميث **Adam Smith** ، وفيرجسن **Furguson** في بريطانيا ، كما كتب عنها مونتسيكو **Mentesquleu** ، وكندرسيه **Condarcet** واخرون غيرهم في قارة أوروبا ، ورغم ان تأملات هؤلاء المفكرين أتسمت اللماحية الا انهم لم يكونوا من العلماء التجريبيين ولم تقم استنتاجاتهم على شواهد يمكن فحصها ، بل على العكس من ذلك كانت تصوراتهم نتاج مبادئ معظمها مما تضمه ثقافاتهم ، كانوا في الحقيقةفلاسفة ومؤرخين جاؤوا من أوروبا ، ولم يكونا من علماء الإنسان كما نفهم هذا المصطلح اليوم ، كان الرأي السائد حينئذ هو ان الإنسان المتحضر لا يمكن أن يخرج بشيء له نفع من دراسة طريقة حياة مجموعة غير متحضرة ، وقد روى أنه حتى في نهاية القرن التاسع عشر فإن سير جيمس فريزر **Sir James Frazer** الشهير حين سأل عما اذا كان رأى قط انسانا من البدائيين الذين كتب عن عاداتهم العديد من المؤلفات أجاب : (لا سمح الله) ومع ذلك فإن هؤلاء الكتاب كانوا بصورة لا يمكن تجاهلها طلائع علماء علم الإنسان الاجتماعي المحدثين ، وعلم الإنسان الاجتماعي المعاصر يدين بالكثير لهؤلاء العلماء من القرن التاسع عشر رغم كل الاخطاء التي شابت أعمالهم ، فهم يشبهون من جاؤوا بعدهم من علماء الإنسان في الاهتمام بالنظم الاجتماعية والعلاقة بينها وبين النظم الثقافية في مختلف المجتمعات ، ولكن مع ذلك يختلفون عنهم في أن شغلهم الشاغل كان بالدرجة الاولى محاولة رسم صورة لما-من غابر-ذهب بلا عودة ، وقبيل نهاية القرن التاسع عشر تجمع قدر كبير من مختلف المعلومات عن مختلف الاجناس في كافة أنحاء العالم ، وفاقت مجموعة جيمس فريزر غيرها من المجموعات شهرة ، ونشرت مجموعته عن العقائد والممارسات الدينية في عدة طبعات قبيل نهاية القرن بعنوان (الغصن الذهبي **The Golden Bough**) وفي مؤلفه هذا بدأ فريزر بالاشارة الى فكرة وردت في الاساطير الرومانية عن الكاهن الحاكم الممثل لأحد الارباب وكيف كان يذبح قبل أن تخور قواه ويحل محله كاهن اخر ، ثم أتبع فريزر ذلك بفيض كبير من المعلومات عن الممارسات البدائية في العقائد في السحر في العالم كله ، وكأسلافه من علماء الإنسان كان فريزر مهتما على وجه الخصوص بأصول تلك الممارسات ، وإن كان قد دعا الى ان يسعى علم الإنسان الاجتماعي (وكان فريزر من أوائل من استخدموا صفة اجتماعي في الحديث عن علم الإنسان) وراء الظواهر المتكررة أو القوانين العامة ، إلا أن القوانين التي عناها إنما كانت تلك التي تنطبق على المراحل المبكرة للمجتمع البشري والتي تنطبق أيضا- كما اعتقد هو وأنصار نظرية التطور- على المجتمعات البدائية المعاصرة ، وكان فريزر مثل كثير من معاصريه يعنى بدراسة العادات التي كان يكتب عنها من مختلف أنحاء العالم أناس لم يتوافر لأغلبهم سوى القليل من التدريب العلمي أو غير مدربين على الإطلاق ، وبهذا فقد

كان يدرس تلك العادات خارج إطارها الاجتماعي الذي يعطيها معناها الحقيقي ، ومنهج فريزر هذا يختلف كثيرا عن منهج علماء علم الإنسان الاجتماعي المعاصرين وبرغم ذلك فإن براعته الادبية وخياله الواسع جعلا كتاباته تلهب خيال العلماء والقراء العاديين في الغرب ولما تراكمت المعلومات عن أجناس الإنسان ، وتحسنت نوعيتها بالتدريج طرأ على فكر بعض العلماء ما جعلهم يرون أن هذه المادة العلمية أكثر أهمية من أن يقتصر أستخدامها على مجرد تقديمها كأمثلة لإثبات اراء مسبقة عن البدائيين من البشر ، أو عند الحديث عن المراحل المبكرة المفترضة للمجتمع الانساني ، وبدرجة متزايدة أتجهت الانظار الى حاجة هذه المعلومات الواسعة عن أجناس البشرالى نوع من التحليل المقارن هي جديرة به ، وزاد هذا الاتجاه رسوخا اعتبارات عملية معينة فقد بدأ الاداريون في المستعمرات ، وبدأت بعثات التنصير **Christian Missionaries** تدرك بوضوح متزايد أن جهودهم سوف تفيد كثيرا من تفهمهم للنظم الاجتماعية والثقافية للشعوب التي يعملون بينها ، وظهرت حينئذ باكورة من خير الكتيبات عن المجتمعات البسيطة التطور كتبها مبعوثون للتنصير وموظفون إداريون وسنبحث فيها فيما بعد مع بداية القرن الحالي بدأ الاهتمام العلمي بالدراسات الميدانية المباشرة للجماعات البشرية ، التي كان العلماء حتى ذلك الحين يعرفونها فحسب عن طريق شذرات من ملاحظات قام بها مراقبون غير متخصصين ، وكانت هناك دراسات ميدانية فردية من قبل ، القليل منها بلغ أرقى درجات الامتياز ، وأبحاث فرانز بواز **Franz boas** بين الاسكيمو في الثمانينات من القرن الماضي كانت مثالا بارزا لذلك وهكذا كانت أيضا أبحاث مورجن **Morgan** بين هنود الإركوا **iroquols Indians** قبله بجيل ولكن لم ينظر العلماء الى جمع المعلومات الميدانية جمعا منهجيا والى جمعها على نطاق يغطي قطاعا واسعا من الحياة الاجتماعية الا في باكورة العقد الاول من القرن العشرين ، وكان من العوامل التي ساعدت على إذكاء النشاط في هذه الاتجاه عند علماء الإنسان البريطانيين بعثة مضايق توريز **Torres Straits** عام **1898** ، حين قام فريق من علماء الإنسان يقوده أ . ج هدن **A.c.Haddon** بمسح ميداني شامل لجزء من ميلاميزيا **Melanesia** وتلا ذلك دراسة رادكليف براون **Radcliffe Brown** لأهل جزائر أندامان **Andaman** التي قام بها قبل الحرب العالمية الاولى وبحوث مالينفسكي **Malinowski** في جزائر تروبريند **Torobrind** غرب المحيط الهادي أثناء تلك الحرب ، وأصبح لكل تلك البحوث اثارها الهامة على علم الإنسان الاجتماعي الحديث ، وبتحول اهتمام العلماء من تصور لهياكل المجتمعات الغابرة ، الى دراسة المجتمعات البدائية المعاصرة ، ولد علم الإنسان الاجتماعي الحديث ، ومنذ ذلك التحول لم يعد علماؤه يقنعون بجمع شتات المعلومات عن عادات وأنظمة بعينها ، ولا بأي درجة من البراعة في نسج هذا الشتات في ثوب نظريات في هذا العلم بل لم تعد تقنعهم أي دراسة مقارنة تقوم عليه مهما اتسع نطاقها ، ولم يعد أمر جمع أعداد كبيرة من نماذج الممارسات الطوطمية **Totemic Pracxices** أو

احتفالات بداية القطاف **First Fruit Ceremonies** من كل حقب التاريخ ومن كل ركن من العالم لم يعد لهذا كله ما يبرره كما كان الامر مع فريزر فقد شبت (المجتمعات البدائية) عن الطوق ، ولم تعد مجرد مستودعات يستخرج منها الباحثون الدائبون كل انواع الاشياء ، وأصبح من المسلم به أنه مهما كان مدى التباين بين تلك المجتمعات وبين أمم غرب أوروبا المعروفة فإنها تظل تمثل وحدات اجتماعية لها نسقها من النظام قادرة على التطور ، وهكذا طرح للمرة الاولى هذا السؤال : كيف تتأتى دراسة النظم الاجتماعية والثقافية غير المعهودة لهذه المجتمعات ؟ وقد تصدى الفكر الاجتماعي الفرنسي لمحاولة الاجابة عن هذا السؤال بما امتاز به ذلك الفكر من تقاليد عريقة في التحليل ومن نفاذ بصيرة ، ففي القرنين الثامن عشر والتاسع عشر عني الكتاب الفرنسيون عن المجتمع البشري كثيرا (بطبيعة المجتمع ، وطبيعة النظم الاجتماعية البشرية ، وتركز اهتمامهم على جوهر المجتمع دون تاريخ تطوره ، تتساوى عندهم في ذلك الدراسة العامة للمجتمع الانساني ودراسة مجتمعات بعينها ، وهكذا عني كونت **Comte** كما عني سلفه واستاذه سان سيمون**Saint-Simon** بالتأكيد على ان المجتمعات أنظمة قائمة وليست مجرد تجمعات أفراد بمعنى أن لا ننظر الى قرية إفريقية أو مدينة جامعية – مثلا – على أنها مجرد تجمع من الناس قياسا على أن لا ننظر الى البيت على أنه مجرد مجموعة من قوالب الطوب والى تركيب عضوي على أنه مجرد تجمع من الخلايا والشيء الذي يجعل كل وحدة من هذه الوحدات أكثر من مجرد مجموع كلي لأجزائها المكونة لها هو قيام علاقات بين تلك الاجزاء بأنماط معينة محددة يمكن التعرف عليها وأعتبارها حقيقة واقعة ، وفي حالة تعدد الجماعات البشرية فإن قيام علاقات شبه ثابته فيما بينها رغم اختلاف الناس المكونين لكل منها يمكننا من الحديث عما نسميه (المجتمعات) ، ولقد أدرك المفكرون الفرنسيون أنه مادامت المجتمعات أنظمة قائمة فلا بد وأنها تتكون من أجزاء تتفاعل فيما بينها ، ورأوا كذلك أنه من الضروري أن تكون تلك الاجزاء ذات علاقات فيما بينها كأجزاء ومع المجتمع كوحدة متكاملة مكونة منها ، على نسق يخضع لقوانيين مشابهة لقوانين الطبيعة ، قوانيين لابد- من حيث المبدأ- أنه يمكن أكتشافها بمعنى أنه لكي نفهم تركيب المجتمعات عامة أو اي مجتمع بعينه فلا بد وأن نتوصل الى أكتشاف القوانين الحاكمة للنظام الاجتماعي والتي تعمل على حفظ كيان النظام كله ، تماما كما هو الحال في محاولة فهم أي بنية طبيعية حية من تلك التي قورن بها المجتمع البشري صراحة أو تلميحا ، وهذا الاتجاه البنيوي في دراسة المجتمعات البشرية له محاذيره الخطيرة بل إنه يمكن أن يكون مضللا الا ان من حسناته أن يشير الى حقيقة هامة هي أن العادات والنظم الاجتماعية داخل التجمعات البشرية تترابط على نحو ما يجعل التغيير في أي جزء من النظام يؤدي الى تغيرات في بقية الاجزاء ، وحين أضحى ذلك واضحا نظريا ، أصبح من الممكن أن تثار أسئلة عن المجتمعات البشرية الحقيقية بل وأصبح من الممكن أحيانا إجابتها ، تلك الاسئلة كان من العسير إثارتها أيام كانت النظرة (بالتجزئة) الى الثقافات البشرية هي السائدة ، وهكذا لم يعد عالم

الإنسان الذي يبحث في عادة مثل عادة تجنب الحموات المتفشية في كثير من المجتمعات البعيد بعضها عن بعض ، لم يعد يقنع فحسب بتسجيلها في أبحاثه بغرض المقارنة بينها وبين عادات تشبهها في ظاهرها في مجتمعات أخرى ، بل أصبح يتعدى ذلك الى السؤال عن اثار تلك العادة على علاقة الزوج بزوجته وعلى أنماط سكنى الناس ، هذه النظرة البنيوية وصل التعبير عنها أقصى درجات التطور والتعقيد في كتابات عالم الاجتماع الفرنسي اميل دوركايم **Emile Durkheim** الذي مازال من أعظم العلماء الغربيين أثرا على علم الاجتماع ، ويهمنا هنا أن نؤكد على أن أهم نوعين من الخيوط في نسيج علم الإنسان الاجتماعي الحديث ، هما : النهج البريطاني الذي يمثل البحث عن الحقائق والتجريب والوصف البالغ الدقة والذي ينتمي إليه كثير من العلماء الالمان والامريكيين ، ونهج الفلسفة الاجتماعية الفرنسية الذي تميز بالاتجاه الى التحليل العقلي للعلاقة بين الجزء والكل **Holistio analytical lntellectualsm** فهل نستطيع عند هذا المنعطف من البحث أن نقدم تعريفا مبدئيا لعلم الإنسان الاجتماعي الحديث ؟ إن علم الإنسان هو على وجه التحديد دراسة الإنسان ، ولكن ما من علم بعينه بمستطيع دراسة الإنسان من كافة نواحيه رغم ما قام به بعض علماء الإنسان من الكتابة بطريقة تنم عن اعتقادهم أن هذا العلم يمكن ان يحيط بكل نواحي الإنسان وعلى كل فإن علماء الإنسان الاجتماعيين ركزوا اهتمامهم على دراسة الناحية الاجتماعية في حياة الإنسان ، أي على علاقاته بغيره من الناس في المجتمع الذي يعيش فيه أما الابعاد الاخرى الكثيرة للحياة الاجتماعية والثقافية في المجتمعات الاكثر تعقيدا وتقدما فقد ترك علماء الإنسان معظمها للمؤرخين والاقتصاديين وعلماء السياسة والاجتماعيين ولمجموعات كبيرة أخرى من العلماء المتخصصين ، وبديهي أن أهتمام عالم الإنسان منصب بصفة عامة على الناس الذين هم المادة الخام التي يعمل بها ، ولكن أهتمامه بصفة خاصة منصب وبالدرجة الاولى على ما هو عام ومشترك بين مجتمعات البشر وبالتحديد على الظواهر الثابتة المشتركة في ثقافتها ، ولهذا فإن علماء الإنسان الاجتماعيين لا تعنيهم دراسة كل أنواع العلاقات الاجتماعية في المجتمعات التي يقومون بدراستها وإنما يركزون اهتمامهم على نوع العلاقات الذي تحكمه العادات والذي يتميز بظاهرة الاستمرارية في المجتمع موضوع الدراسة ، والدراسة في علم الاجتماع الانساني المعاصر ، تتسم بالتأكيد على أهمية التجريب ، وتحديد وظيفة كل شيء في المجتمع ، ومحور الاهتمام فيها هو دراسة العلاقات بين القطاعات المختلفة من الناس في المجتمع ثم على مستوى أعلى من ذلك يصبح الاهتمام منصبا على تقنين (العلاقات بين العلاقات) ، ولتوضيح ذلك نقول : إن عالم الإنسان الاجتماعي لا يعنى على سبيل المثال بمجرد دراسة علاقة كتلك التي تقوم بين زعيم معين وتابع معين له ، إنه كما ذكرنا يهتم بأنواع العلاقات بين الزعماء وأتباعهم في المجتمع موضوع الدراسة ، والتي يمكن أختيار حالات فردية منها لتكون نماذج لأنواع تلك العلاقات ، وفوق ذلك فإن عالم الإنسان يعنى بأثر نظام العلاقة بين الزعيم والتابع على نظم العلاقات الاخرى في المجتمع مثل

نظام العلاقات بين الدرجات المختلفة من الاقارب أو نظام تملك الارض ، وإننا لنلمس دائما في علم الإنسان الاجتماعي الحديث أن العناية موجهة الى دراسة المواقف والعلاقات ، ولعل من حق علم الإنسان الاجتماعي الحديث ألا نكرر عليه إسهامه ذي القيمة الكبيرة في تطوير الاتجاه الى الدراسة في إطار الموقف في مجال العلوم الاجتماعية في الغرب ، ولقد جد اليوم على علماء الإنسان أنهم يشاركون في مواجهة مشاكل عملية بغية حلها خارج قاعات الدرس ، ولقد افادت منظمة الامم المتحدة **United Nations Orgunization** كما أفادت حكومات الكمنولث البريطاني **British Commonwealth** وحكومة الولايات المتحدة وحكومات أخرى من جهود أخصائي علم الإنسان الاجتماعي ، وفعلت الحكومات ذلك بطرق مختلفة فبدأت بتعيين اجتماعيين مدربين وأخصائيين في علم الإنسان الاجتماعي كموظفين دائمين ، وهكذا أصبح أخصائي علم الإنسان موظفا عاما ، وبصفته هذه فإن مهمته الاولى هي مواجهة مشاكل عملية ، عليه أن يستخدم في مواجهتها كل الطرق والمعرفة الخاصة التي أكتسبها أثناء تدريبه المهني ، وأصبحت الحكومات تطلب من موظفيها أخصائي علم الإنسان المشورة في أمور مثل هجرة العمالة من مكان الى مكان ومثل مسألة تولي السلطة السياسية في بعض القبائل ، ومثل النتائج الاجتماعية التي قد تترتب على تنفيذ قانون لإصلاح الاراضي ، وأخصائي علم الإنسان الذي يتولى وظيفة حكومية يصبح في الواقع نوعا من الممارس العام لتخصصه ، وهناك الكثير مما يمكن أن نقوله بخصوص هذه المهنة لأخصائي علم الإنسان ذوي النزعة العملية في الحياة ، أما الحكومات فإنها لو عثرت على الموظف المناسب فإنها ستجني ثمار خدماته مليا ، وقد نجحت بعض الحكومات الافريقية بالفعل في الافادة بنجاح ملموس من أخصائي علم الإنسان الاجتماعي بهذه الطريقة ويجب على من يستخدم هؤلاء الاخصائيين سواء في ذلك الحكومات أو بعثات التنصير أو رجال الاعمال أن يعطوهم الفرصة الواسعة ليتمكنوا بصورة مناسبة من متابعة تطور النظريات السائدة في ميدان تخصصهم ، كما يجب أن يسمح لهم بقدر كبير من المرونة في علاجهم لما يحال عليهم من مشاكل ، وثمة طريقة أخرى تستطيع بها أي حكومة تفيد فائدة عملية من أخصائي علم الإنسان الاجتماعي ، هي أن تستخدم الاخصائي بعقد لمدة عام أو أثنين للقيام لصالحها ببحث معين ، وهي طريقة ناجحة إذا ما عرضت مشكلة محددة لها من الاهمية ما يكفي لتبرير الانفاق على بحث شامل فيها يقوم به أخصائيون ، فمثلا يمكن أستخدام أخصائي في علم الإنسان سبق له القيام ببحث خاص في نظم العقائد الدينية في دراسة أسباب ظهور حركة أنفصالية في منطقة معينة ، كما يمكن أستخدام أخصائي اخر له خبرة بالنظم السياسية ، للقيام بدراسة على من المجتمع يقترح القيام فيه بتغيرات إدارية جذرية ، ولقد أتبعت حكومة السودان هذه الطريقة فأستعانت بإيفنز برتشرد **Evans Pritchard** ونادال **Nadel** الاخصائيين في علم الإنسان قبل الحرب العالمية الثانية ، وتحسن الحكومات صنعا في مواجهتها لمثل هذه المهام الخاصة بأختيار علماء معروفين بخبرتهم

بدلا من استخدام أخصائيين أصغر سنا لا تتوافر لهم الخبرة الميدانية ، ومن الخير للدراسات الميدانية البكر أن يكون تمويلها والاشراف عليها من خلال الجامعات وهيئات البحوث الاخرى لأن أخصائي علم الإنسان الاجتماعي أقرب ما يكون الى الطالب الذي ما زال يدرس –خاصة- حين يقوم بأول جولة دراسية ميدانية له ، وإذا ما أريد له أن يكون أخصائيا كامل التدريب ، فمن الخير أن يكون الإشراف عليه علميا وليس إداريا ، وثمة طريقة ثالثة أفادت بها الحكومات من المعلومات التي جاءت عن طريق بحوث علم الإنسان ، وذلك بأنها ساعدت وشجعت أو أحيانا تسامحت إزاء البحوث التي قام بها أخصائيون يعملون بالجامعات أو بهيئات تتبنى تلك البحوث ، يهتم علم الإنسان الاجتماعي بدراسة عادات الناس ونظمهم الاجتماعية وقيمهم الخلقية وبالعلاقات بين هذه جميعا ، ويقوم دارسو هذا العلم ببحوثهم غالبا في إطار الجماعات الصغيرة القائمة حاليا ، وهمهم الاكبر – وإن لم يكن الوحيد – هو دائما دراسة نظم العلاقات الاجتماعية ومن المفيد هنا أن نذكر شيئا عن علاقة علم الإنسان الاجتماعي بالفروع الاخرى لعلم الإنسان وببعض العلوم الانسانية الاخرى ، إن مصطلح (علم الإنسان) في بريطانيا يعنى – بشيء من التوسع – عددا من فروع الدراسة المختلفة بينها درجات من العلاقة الوثيقة التي تعود أحيانا الى ان تلك الفروع نمت معا تاريخيا كدراسات متطورة للإنسان وكانت تدرس معا كذلك بأكثر مما تعود الى علاقات أصيلة بين طبيعتها وهكذا فإن علم تطور الإنسان **Physical Anthropology** وعلم اثار ما قبل التاريخ **Prehistoric Archeology** وعلم التقنية البدائية **Primitive Technology** وعلم الثقافة المقارن **Ethnology** وعلم ثقافة المجتمع **Ethnography** تدرج كلها عادة في مجموعة واحدة مع علم الإنسان الاجتماعي **Social Anthropology** تحت عنوان جامع لها هو علم الإنسان **Anthropology** حيث لم يصلح علم الاجتماع **Sociology** عنوانا جامعا رغم أنه علم تتداخل قضاياه وطرقه الخاصة الى حد كبير مع تلك التي نجدها في علم الإنسان الاجتماعي ومن هنا فلا عجب أن مصطلح علم الإنسان له مدلولات مختلفة عند مختلف الناس فحتى حين تستخدم كلمة اجتماعي فإن مصطلح علم الإنسان مازال يعني عند البعض مجرد الاهتمام بدراسة العظام وقياس أبعاد الجماجم ويعني عند اخرين دراسة إنسان ما قبل التاريخ واثاره وعند فريق ثالث الاهتمام المبالغ فيه بالشاذ الغريب من العادات خاصة ما تعلق منها بالجنس وبسبب هذه البلبلة التي يسببها عدم وضوح مدلول مصطلح علم الإنسان فلربما كان من الافضل العثور على مصطلح اخر لهذا الفرع من المعرفة الذي يثير اهتمامنا على هذا النحو ومن سوء الحظ لم يقترح أحد حتى اليوم مصطلحا أفضل ، فلنمض قدما على كل حال فندرس الوضع الحالي للعلاقة بين علم الإنسان الاجتماعي – كما يتصورونه في بريطانيا وبلاد الكومنولث – وبين بعض فروع علم الإنسان الاخرى وهي بالتحديد علم تطور الإنسان وعلم اثار ما قبل التاريخ (أو تاريخ ما قبل التاريخ) وعلم ثقافة المجتمع وعلم ثقافة المقارن وبعد ذلك سوف نعالج العلاقة بين علم الإنسان والتاريخ وعلم النفس ،

ولعلم الإنسان الاجتماعي أيضا بعض العلاقة بفروع أخرى من المعرفة مثل علم السياسة **Political Soience** والاقتصاد **Economics** والجغرافيا البشرية **Human Geography** والفلاحة **Agronomy** والفلسفه **Philosophy** واللاهوت **Theology** وهذا قليل من كثير ، والعلاقة بين علم الإنسان وكل هذه العلوم لا تدهشنا ، إذ أن علماء علم الإنسان الاجتماعي ينسبون لأنفسهم على الاقل شمول دراساتهم لكل ما يتعلق بالحياة الاجتماعية والثقافية للمجتمعات التي يدرسونها وكل ما ذكرنا من علوم له صلة بالنواحي الثقافية للانسان ، ورغم أن علم الإنسان الاجتماعي كثيرا ما يلجأ إليها وكثيرا ما يعطيها أيضا فإن الحدود بينها وبينه ليست موضع غموض أو خلاف ، أما فيما يتعلق بالعلوم التي سنبحثها فيما بقي من هذا الجزء فإن علاقتها بعلم الإنسان الاجتماعي ليست وثيقة فحسب بل إن الحدود بينها وبينه كثيرا ما تسبب البلبلة بل وأحيانا الجدل ، وفي القارة الاوربية فإن مدلول مصطلح (علم الإنسان) يتفق مع مدلول مصطلح (علم تطور الإنسان) وهو علم يعنى بدراسة الإنسان كبناء عضوي وبمكانه في الإطار العام للتطور الحيواني ، ومن المواضيع التي تدخل في دراسته تصنيف أشكال الإنسان الاول واختلافات الشكل والبنية بين أجناس الإنسان المعاصر وتأثير الجينات البشرية ، وأيضا أنواع التكيف العضوي وردود الفعل نحو البيئات الطبيعية المختلفة ، وهذه كلها دراسات هامة ومشوقة ولكنها ذات علاقة لا تكاد تذكر بالدراسات التحليلية للنظم الاجتماعية وعقائد الناس ومن المعتاد حاليا-على الاقل في بريطانيا- التفرقة بين علم ثقافة المجتمع وعلم الثقافة المقارن فأولهما : يعني الدراسات الوصفية للحياة في المجتمعات البشرية خاصة تلك المجتمعات الصغيرة البسيطة التي كثيرا ما قام علماء الإنسان بدراستها ، وهو بهذه الدلالة يمثل المادة الخام لعلم الإنسان الاجتماعي والدراسات الوصفية تتضمن بطبيعة الحال بعض التعميمات والمقارنات الصريحة او الضمنية ، أما مصطلح علم الثقافة المقارن فقد كان يستعمل في الماضي على انه يعني تقريبا كل دراسات علم الإنسان بما فيها علم تطور الإنسان وعلم ما قبل التاريخ ، وما زالت له هذه الدلالة أحيانا في أمريكا وفي أوروبا كذلك ، إلا أن علماء الإنسان البريطانيين وجدوا ان من الاوفق قصر دلالته على دراسة المجتمعات والثقافات غير الممارسة للكتابة والتي تلجأ الى محاولة التعبير عن حاضرها في إطار ما ضيها البعيد ، وبهذا المعنى فإن علم الثقافة المقارن هو العلم الذي يعنى بتصنيف الناس مستخدما خصائصهم العرقية والثقافية ، ويعنى كذلك بتفسير تلك الخصائص على ضوء تاريخهم أو ما قبل بدء ذلك التاريخ ، وكمثال خاص بذلك فإن دراسة أصل نوع معين من الزوارق يدخل في نطاق بحوث علم الثقافة المقارن بينما تدخل دراسة استخدام نفس النوع في الوقت الحاضر ودراسة قيمته العملية وقيمته كمركز لمن يملكه من الناس في نطاق علم الإنسان الاجتماعي ، وكثيرا ما يحدث اليوم أن يقام فارق ، وقد أشرت الى ذلك من قبل بين علم الإنسان الاجتماعي وعلم الإنسان الثقافي ولقد أصبح لمصطلح الثقافة تعريفات مختلفة منذ وصفها سير ادورد تايلر **Sir Edward Tylor** من قرابة

قرن مضى بأنها : ذلك الكل المعقد ، الذي يشمل المعرفة ، والعقيدة ، والفن ، والقيم الخلقية ، والقانون ، والاعراف ، والقدرات الأخرى ، والعادات التي يكتسبها الإنسان كفرد في المجتمع ، وبأوسع معانيها فان الثقافة تشير الى كل أنواع الانشطة البشرية المكتسبة وليست الغريزية ، والتي تنتقل من جيل الى جيل عن طريق عمليات التعليم بمختلف أنواعها، وكثيرا ما دخل في نطاق هذا التعريف أيضا ما ينتجه نشاط الإنسان من منتجات مادية ، تحت عنوان الثقافة المادية وبهذا المفهوم ، فإن علم الإنسان الثقافي يختص بميدان واسع للغاية ، يشمل في حقيقته كل أنشطة حياة الإنسان غير البيولوجية ولا تحتل نظم الإنسان الاجتماعية وقيمه الخلقية وهي محور أهتمام علم الإنسان الاجتماعي سوى جزء يسير من هذا المجال الثقافي ، ودراسة هذا المجال الواسع من النشاط البشري أمر عسير ، ومعظم علماء الإنسان البريطانيين يرون أن مفهوم الثقافة أوسع من أن يمكن حصره في مجال بعينه يقبل الدراسة المنهجية ، ومن قرن مضى كان يتأتى لعالم واحد أن يدرس حياة الإنسان كلها ، أو على الاقل حياة الإنسان (البدائي) هذه الدراسة المكثفة ، أما اليوم فإن التقدم الذي حدث في المعرفة الانسانية وطرق البحث العلمي ، جعل هذا أمرا مستحيلا ، والواقع أن علم الإنسان الثقافي قد تشعب الى العديد من قنوات التخصص ، مثل : علم اللغة ودراسة الاصطباغ الثقافي ، ودراسة الشخصية ، وعلم موسيقى الاجناس **Ethnomusicology** ، ودراسة الفن البدائي **Primitive Art** وقد عني العلماء الامريكيون بوجه عام بعلم الإنسان الثقافي ، أكثر مما عنوا بعلم الإنسان الاجتماعي الذي رأوا فيه مجالا للاهتمام ينصب بصفة خاصة على (النظام الاجتماعي) (فحسب) ، وقد نجم عن اتساع النظرة الى مضمون علم الإنسان الثقافي تشعيب واسع للاهتمامات فيه عبر مجالات محتلفة ، مثل دراسة الاصطباغ الثقافي ، ونظرية التعلم ، وكلها مواضيع لم تحظ بتطور ملموس عند علماء الإنسان البريطانيين ، كما تضمنت هذه النظرة الاوسع أفقا اهتماما بظواهر معينة ، أو بنود عن الثقافة ، دعوها خواص ثقافية دون الاهتمام بتحليل الثقافات ، أو المجتمعات كأنظمة متكاملة ، وكثير من الدراسات الامريكية في علم الإنسان أقرب الى علم الثقافة المقارن كما عرفناه سابقا منه الى علم الإنسان الاجتماعي كما هو مفهوم في بريطانيا ، والعناية الموجهة في أمريكا الى ما يتعلق بدراسة الثقافة دون دراسة النظم الاجتماعية ، قد ترجع في متناول اليد للدارسين في تلك البلاد ، أما في بريطانيا ، فإن دراسات علم الإنسان الاجتماعي تقوم على الدراسات الميدانية في شعوب تعتبر مجتمعاتها مواضيع دسمة ، مثل : سكان جزائر المحيط الهادي ، والقبائل الافريقية ، ومثل هذه المادة الحية للدراسات كانت حتى عهد قريب بعيدة عن متناول الدارسين الامريكيين ، وكثير من جماعات الهنود الامريكيين – وبالقطع ليست كلها – التي كان علماء الإنسان الامريكيون يعملون بينها ، أنتهى وجودها كمجتمعات من زمن طويل ، رغم أن أفرادها كثيرا ما حرصوا على الاحتفاظ بمعرفتهم الواسعة بتقاليد ثقافاتهم ، وهكذا فإن مشاكل النظم الاجتماعية والسياسية لم تؤكد أهميتها في أمريكا بنفس الحدة

التي أكدت بها أهميتها في دراسة المجتمعات القائمة في إفريقيا والمحيط الهادي ، بما ترتب عليه ان الجهد الذي بذل في امريكا بنفس الحدة التي أكدت بها أهميتها في دراسة المجتمعات القائمة في إفريقيا والمحيط الهادي ، بما ترتب عليه أن الجهد الذي بذل في أمريكا في تحليل جماعات قائمة بالفعل على نظم أجتماعية حية كان أقل من الجهد الذي بذل في بريطانيا والكومنلوث في ذلك المجال الذي تميز علم الإنسان الاجتماعي في بريطانيا بالاسهام الوافر فيه ، وهناك أستثناءات هامة تحت هذا التعميم ولكن من الامور ذات المغزى هنا أن بعض علماء الإنسان الاجتماعيين في بريطانيا يدعون انهم تأثروا في أبحاثهم بكتابات علماء الاجتماع الامريكيين أكثر مما تأثروا بكتابات مواطنيهم من علماء علم الإنسان ، ويهتم علماء علم الإنسان الثقافي في أمريكا بدراسة الرموز من حيث هي تفسر سلوك الافراد والجماعة في المجتمع ، ولقد كتب كلفرد جيرتز **Cllfford Geertz** وهو واحد من كبار علماء الإنسان في أمريكا يقول : (ان مفهوم الثقافة يقوم أساسا على الترميز وإنني لأشارك ماكس وبر **Max weber** في اعتقاده بأن الإنسان حيوان قد وقع في نسيج شباك من الرموز ودلالاتها قد نسجها هو ذاته وإنني لأرى بناء على ذلك أن دراسة هذا النسيج ليست بالعلم التجريبي الذي يبحث عن قوانيين ، وإنما هو علم تحليلي يبحث عن دلالات ، إنني لأرى وراء شروح تفسر وسائل للتعبير في المجتمع تعتبر في ظاهرها ضرب من الألغاز ، وبالمقارنة فإن علم الإنسان في بريطانيا – حيث أختاروا له أسم علم الإنسان الاجتماعي – يهتم بالبنية والنظام الاجتماعي بهدف دراسة المجتمع ، وفيما يلي سنقدم مثالا نبين فيه كيف تقدم هاتان المدرستان تفسيرين مختلفين لمجتمع واحد ، إن كلفرد جيرتز في برنستن **Princeton** وأرنست جلنر **Ernest Gellner** في لندن كلاهما من أبرز علماء الإنسان في الغرب ، وكل منهما يتزعم مدرسة كبرى من مدارس دراسة الإنسان على جانبي الاطلنطي ، درسا المجتمع المغربي ، وعند أولهما جيرتز **Gartz** أنه يمكن دراسة المجتمع (كما جاء في كتابه : معنى النظام في المجتمع المغربي : **Meaning And order in Moroocan Society 1979** من خلال السوق حيث تقوم العلاقات على عمليات التبادل في البيع والشراء ، وعلاقات السوق هنا ترمز الى العلاقات التي تنشأ في المجتمع ، مما يساعد على تفسير العلاقات الأوسع نطاقا في المجتمع ، وبالمقارنة فإن أرنست جلنر الذي عمل بين البربر في جبال الاطلس **1969-1981** وجد أن الحياة الاجتماعية تقوم أساسا على مبادئ هي من خواص مجتمع الوحدات القبلية ، ومهما كان مغزى هذه الاختلافات في طريقة الدراسة ، ومهما بالغنا في أهميتها ، فإنه يجب الا يغيب عنا أنها لا تعدو في الاغلب ان تكون اختلافات في نواحي الاهتمام ، فهي لا تتضمن – أو على الاقل يجب ألا تتضمن – ما يشير الى ان علم الإنسان الاجتماعي وعلم الإنسان الثقافي يدرس كل منهما موضوعا يختلف عن الاخر ، فسواء كان أهتمام الباحث منصبا على المجتمع ، أو الثقافة ، فإن الحقيقة التي يجري وراءها هي واحدة وليست اثنتين وتكمن في علاقات الناس بعضهم ببعض ، وحتى إذا

سأل الثقافيون والاجتماعيون من علماء الإنسان أسئلة مختلفة أحيانا ، فإننا مهما فرقنا بين سؤال الفريقين فإن هناك الكثير من التداخل بينهما ، وإلى هنا نكتفي بما قدمنا عن العلاقة بين علم الإنسان الاجتماعي وبقية فروع علم الإنسان ، وان لنا أن نعالج علاقة هذا العلم ببعض العلوم الاجتماعية الاخرى ولنبدأ بالتاريخ ، إن اهتمام المؤرخين ينصب أولا على الماضي ، سواء البعيد أو القريب ، فهم يجرون وراء اكتشاف ماذا حدث ولماذا حدث ، وهم يعنون بصفة أخص بتتابعات معينة من الحوادث الغابرة وبظروف حدوثها ، أقل مما يعنون بأكتشاف الانماط العامة لتلك التتابعات وبالقواعد والقوانين التي تستنبط منها ، ورغم أن هذين العلمين مختلفان إلا أن هناك علاقة وثيقة للغاية لها شقان هامان بين علم الإنسان الاجتماعي وعلم التاريخ ، أولهما : أن عالم الإنسان الذي يسعى وراء الوصول الى تفهم ناضج بقدر الامكان للظروف الراهنة لمجتمع بعينه ، لا يملك إلا أن يتساءل كيف وصل ذلك المجتمع الى حالته الراهنة ، فرغم أن أهتمام موجه بالدرجة الاولى الى الحاضر فقد يكون للماضي صلة مباشرة بتفسير الحاضر ، وقد حدث في العشرينيات والثلاثينيات من هذا القرن ، أن ذهب بعض علماء علم الإنسان الاجتماعي في ردود فعلهم عن نظريات تاريخية فاسدة عن الاجيال السابقة الى حد القول بأنه لا يمكن أن تكون للتاريخ صلة بعلم الإنسان الاجتماعي الذي يهتم بالعلاقات داخل بنية المجتمع وليس بالعلاقات التاريخية ، وقد عبرت بعض كتابات رادكبلف براون الآولى عن هذا الرأي ، وإن كان قد عدل عنه فيما بعد ، وقليل من علماء علم الإنسان الاجتماعي اليوم يذهبون الى هذا الحد من التطرف في الرأي ، فكثير منهم عملوا في مجتمعات متقدمة نسبيا لها تواريخ موثوقة ، كما أن الصلات مع الاوروبيين وما أعقبها من تغيرات أفرزت تواريخ – لم تكن دائما سعيدة – لمجتمعات لم يعرف لها تاريخ من قبل ، ومعظم علماء علم الإنسان الاجتماعي اليوم يأخذون في الاعتبار تواريخ المجتمعات التي يدرسونها كلما توافرت لهم المادة التاريخية اللازمة وكلما كان لذلك صلة بتفهم حاضر المجتمع ، والشق الثاني من العلاقة بين العلمين يقوم على مبدأ أن دراسة التغيرات الاجتماعية هي بالقطع دراسة تاريخية ، رغم أنها تفيد أيضا من بعض أنواع الدراسات الاجتماعية ، فأهداف ووسائل علم الإنسان الاجتماعي والتاريخ تتلاقى الى درجة معينة رغم الاختلافات بينهما فالمؤرخون يستخدمون الوثائق كوسيلة إيضاح الأمر الذي لا يتوافر دائما لعلماء الإنسان الذين يستخدمون الملاحظة المباشرة في دراستهم وهو أمر نادرا ما يتيسر للمؤرخين ، وكلا الفرقين يعنيهما وصف المواقف الانسانية الواقعية وفهمها ، ويستخدمان ما تصل إليه أيديهما من وسائل متاحة ومناسبة لتحقيق هذا الهدف ، وعالم الإنسان الاجتماعي مثل المؤرخ ، وبخلاف عالم الطبيعة يمكنه أن ينجح في أن يوضح لنا طريقة حياة الجماعات التي يدرسها إذا ما نجح في أن ينقل الى تصورنا كيف يكون الحال لو شاركناهم طريقة حياتهم ، فمهمته بالدرجة الاولى إذن توضيحية ، فأخصائي علم الإنسان الاجتماعي الذي يحاول أن يدرك الدوافع وراء سلوك زعماء قبيلة إفريقية معينة ، لا يفعل شيئا يختلف في جوهره

عن الذي يفعله مؤرخ يحاول فهم سلوك أباطرة الرومان في عصر معين ، وعالم الإنسان والمؤرخ على السواء ، يحاول كل منهما أن يقدم مواقف أجتماعية غير معتاد عليها ، ليس داخل إطار ثقافته الشخصية ، وإنما بقدر الامكان داخل إطار ثقافة أبطال تلك المواقف ، والفرق بين الدراسة في علم الإنسان وفي التاريخ لا يكمن أساسا في موضوع الدراسة في كل منهما ، رغم وجود فارق هنا بوجه عام ، وإنما يكمن في درجة تعميم الاحكام في كل من الدراستين ، ونقرر هنا مرة أخرى أن ألامر متعلق بدرجة تأكيد كل منهما على مواضيع بعينها ، فالمؤرخون يعنون في دراساتهم بأنظمة معينة ، في أماكن معينة ، كالنظام البرلماني في أنجلترا مثلا أو بحكم اسرة كأسرة الهابسبرج **The Hapsburgs** ولكنهم يعنون ضمنا إن لم يكن صراحة بدراسة طبيعة تلك الانظمة ، وعالم الإنسان الذي يعنى بدراسة دور الزعماء في مجتمع معين يجب عليه أن يكون مؤرخا الى الحد الذي يجعله يدرس أنشطة كل زعيم منهم وتاريخه ، فإذا لم يفعل جاء بحثه فارغا متكلفا وغير مقنع ، ورغم أن المؤرخين بوجه عام يعنون بما هو شخصي وملفت للنظر ، بينما علماء الإنسان الاجتماعيين مثل علماء الاجتماع يعنيهم ما هو عام قابل للتصنيف ، فإن هذا الفرق غير ذي وزن ، والامر كله كما هو الحال كثيرا في العلوم الاجتماعية لا يعدوا في معظمه أن يكون فارقا في التأكيد على شيء دون اخر ، وعلم الإنسان الاجتماعي ليس هو علم النفس ، رغم أنه مثل بقية العلوم التي تعنى بدراسة شؤون الإنسان يستخدم مفاهيم علم النفس ومصطلحاته بصورة مستمرة ، وعلم النفس يعنى بدراسة طبيعة عقل الفرد من البشر وطريقة أدائه لوظائفه ، ورغم أن من الاراء المقبولة بصفة عامة أن العقلية البشرية هي نتاج الظروف الاجتماعية ، إلا أن دراسة تلك العقلية تختلف في أمور هامة عن دراسة الظروف الاجتماعية والثقافية التي تنشأ في إطارها ، وكما كان الحال مع التاريخ فإن الاتجاه السابق الى انكار صلة علم النفس بعلم الإنسان الاجتماعي ، يحل محله اليوم اعتراف بما يمكن ان يقوم به علم النفس من إسهامات لها وزنها في مجال تفهم سلوك الناس الاجتماعي ، وهذا يتفق مع اهتمام علم الإنسان الاجتماعي بما يفكر فيه الناس وبنظم عقائدهم وبنظم الترميز عندهم وبقيمهم الخلقية ، ومعروف ان تأثير فرويد **Freud** على علم الإنسان الاجتماعي وعلى التفكير الانساني عامة ، تأثير كبير رغم أنه في غالبه تأثير غير مباشر ، وإسهامه المباشر الوحيد في علم الإنسان وهو نظريته في أصل الطوطمية **The Origlns of Totemism** لا يكاد يقنع أحد ، ولكن ما قدم من شواهد كثيرة على مكان الصدارة الذي تحتله الرموز والعناصر غير المنطقية في التفكير الانساني له تأثير عميق على علم الإنسان الاجتماعي ، وعلى كل من يعمل في الدراسات الميدانية في علم الإنسان ، أن يكون ممارسا لعلم النفس بتوسع كبير ، فجزء هام من عمله ينصب على أكتشاف ما يفكر فيه الناس الذين يدرسهم ، وهي مهمة ليست بالسهلة ، إذ أن الأفكار والقيم لا تعطى عن قصد كمادة علمية ، وإنما يجب أن تستنبط ، وهناك مصاعب ومحاذير دون هذا الاستنباط ، خاصة إذا عملها الباحث في إطار ثقافة

غير مألوفة ، وما زال أمامنا الكثير مما سنعلمه عن القيم الكامنة تحت السطح في الثقافات الاخرى ، وفي ثقافتنا أيضا ، بأستخدام وسائل الدراسة النفسية العميقة ، خاصة فيما يتعلق بالترميز في الطقوس والاحتفالات ، وهنا لا مفر من كلمة تحذير ، فإن تطبيق المفاهيم والمسلمات القائمة على البحوث النفسية في المجتمع الغربي على ثقافات غير مألوفة قد يؤدي –بل لقد أدى بالفعل – الى تحريفات كبيرة فعقدة أوديب **Oedipus complex** على سبيل المثال ، ليست من المسلمات في الثقافات الاخرى بل هي فيها ما تزال أمرا يحتاج الى إثبات ، وقصارى القول هنا هو أن الصلة بين علم النفس من ناحية ، وعلم تطور الإنسان ، وعلم اثار ما قبل التاريخ ، وعلم ما قبل التاريخ من ناحية أخرى ، هي صلة تاريخية بحتة ، أما فيما يختص بعلم الإنسان الاجتماعي فإن له علاقة واهية ، أو لا علاقة له بهذه العلوم ، وإنما هو يشارك في المادة التي يدرسها علم الثقافة المقارن ، وللعلمين معا قاعدة مشتركة بينهما في علم ثقافة المجتمع ، مع فارق هو أن التساؤلات التي يثيرها علم الإنسان الاجتماعي لا تتعلق بمقارنة الثقافات ، وإنما هي تنصب على المجتمعات والثقافات المعاصرة ، وأهتماماته تختلف أيضا عن تلك التي نجدها في علم الإنسان الثقافي ، رغم أن علم الإنسان الاجتماعي يعنى بدراسة الثقافة أيضا ، وعلماء الإنسان يرجعون الى التاريخ ، ولكن من أجل هدف ليس تاريخيا في ذاته ، بل هو هدف متعلق بفهم الحاضر ، ويرجعون الى مفاهيم علم النفس رغم أن اهتمامهم الأول هو دراسة المجتمع والثقافة اللذين يعيش فيهما الافراد ، وليس دراسة الافراد أنفسهم ، وعلماء الإنسان الاجتماعيون يحتاجون كذلك الى بعض الالمام بمفاهيم وطرق عدد من العلوم الاخرى ، بأكثر مما يحتاج الى ذلك العاملون في مجال بقية العلوم الاجتماعية الاخرى ، فإن المجتمعات الاصغر والابسط التي يدرسونها عادة ، وكثير من نظم العلاقات الاجتماعية ، والقيم الخلقية ، التي تنصب اهتماماتهم عليها تقع في مجالات علمية قد أفردت لها في ثقافات المجتمعات الاكثر تعقيدا علوم خاصة بها ، وعلى هذا فإن عالم الإنسان الاجتماعي الذي يدرس القوانين البدائية عليه ان يعرف على الاقل بعض مصطلحات القانون والتشريع وعالم الإنسان الاجتماعي الذي يهتم بدراسة العلاقة بين القوة السياسية والسلطة ، عليه ان يعرف بعض مواضيع علم السياسة ، اما عالم الإنسان الاجتماعي الذي يهتم بالانتاج وتبادل السلع في المجتمع الذي يدرسه فعليه أن يدرس بعض مواضيع علم الاقتصاد ، ومن ثم فإن ما يدعيه عالم الإنسان الاجتماعي من أنه يدرس هذه العلوم وغيرها في إطار بحوثه ليس من قبيل الخيلاء كما قد يبدو ، وعلى كل حال فإن صلة هذه العلوم بتخصصه هي في معظمها ضيقة المجال بسيطة المضمون نسبيا وفائدتها تتضح في صلاته الشخصية بمن يدرسهم فحسب ، ولما كان معظمها من الامور الواضحة حتى لدى ألافراد غير المدربين عليها من ابناء الثقافات التي يدرسها ، فاولى ان تكون واضحة لديه هو كعالم من علماء الإنسان قد درس ثقافة المجتمع الذي يبحثه دراسة متمكنة ، وبالاضافة الى ذلك فإنه في الثقافات البدائية التي يدرسها علماء الإنسان الاجتماعيون لا تتطلب منهم

النظم الاجتماعية والثقافية دراسة العديد من الكتب والوثائق ، وهكذا فإنه في ألإطار المحدود للمجتمعات الصغيرة التي يعمل فيها هؤلاء العلماء سعيا وراء تحديد الابعاد المتعددة للحياة الاجتماعية والثقافية فيها لا تتطلب بحوثهم التدريب الطويل المتخصص الذي تتطلبه دراسة تلك الابعاد في المجتمعات متعلمة معقدة .(نحو علم الإنسان الاسلامي ، أكبر . س . احمد ، ترجمة : عبد الغني خلف الله ، ص**17**-ص**41**) .

تحتفظ الانثروبولوجيا بتاريخ حيوي وعريق من العلاقة والارتباط بالثقافة ، وتختلف هذه العلاقة وتتمايز عن جميع صور وأنماط علاقات العلوم الاخرى بالثقافة ، بحيث لا يغني النظر الى الثقافة بواسطة هذه العلوم على تعدد أقسامها وحقولها الاجتماعية والانسانية ، دون الكشف عن موقف الانثروبولوجيا من الثقافة ، ومن شدة هذه العلاقة كادت الانثروبولوجيا تتملك الثقافة ، وتجعل منها أمتيازا لها ، وتتحول الى العلم الذي يتحدث بأسمها وعنها وحولها ، وذلك على خلفية ان الثقافة هي من مكتشفات الانثروبولوجيا ، أو انها – اي الانثروبولوجيا - هي التي عملت على اكتشافها بالعودة الى العقل البدائي والمجتمعات البدائية ، ومحاولة البحث عن جذور الثقافة وبداياتها وكيف تنشأ وتنمو وتتطور ؟ وتجيب على سؤال لماذا ينفرد الإنسان بالثقافة ؟ وهو السؤال الذي عنون به مايكل كاريزرس كتابه في الانثروبولوجيا ويرى الانثروبولوجيون أنفسهم أنهم –دون غيرهم- من يمتلكون تجريبات عملية ، وأستدلالات برهانية ، وسجلات اثنوغرافيا ، يبرهنون بها على ذلك ، من بين جميع المشتغلين في حقول الدراسات الاجتماعية والانسانية ، وقد ترسخت هذه العلاقة بين الانثروبولوجيا والثقافة مع تشكل وظهور ما عرف بالانثروبولوجيا الثقافية أحد أقدم أقسام الانثروبولوجيا العامة ، ومن أكثرها أهتماما الى جانب الانثروبولوجيا الاجتماعية ، وبين هذين القسمين الثقافي والاجتماعي في الانثروبولوجيا جدل ونزاع قديم في تحديد من هو الاصل ، ومن هو الفرع ، وما يترتب على ذلك من صياغة وتحديد هوية وشخصية علم الانثروبولوجيا ، فمن ينتمون الى الانثروبولوجيا الثقافية يعدون هذا الحقل هو الاصل ، والانثروبولوجيا االاجتماعية هي الفرع ، بينما يرى الذين ينتمون الى الانثروبولوجيا الاجتماعية أن حقلهم هو الأصل ، والانثروبولوجيا الثقافية هي الفرع ، وتفاقم هذا الجدل والنزاع مع الانقسام الذي حصل بين أشهر مدرستين في الانثروبولوجيا ، وهما المدرسة الانثروبولوجية البريطانية التي انحازت الى الجانب الثقافي ، وعرف هذا الانقسام وظهر على السطح مع صدور كتاب (انماط الثقافة) عام **1935**م للأنثروبولوجية الامريكية الشهيرة روث بنيديكت ، الكتاب الذي وصفه الانثروبولوجي العربي الدكتور احمد ابو زيد بأنه من أوسع كتب الانثروبولوجيا انتشارا ليس في أمريكا وحدها بل في العالم اجمع ، فقد كشف هذا الكتاب كما يقول استاذ ورئيس قسم الانثروبولوجيا في جامعة دورهام البريطانية مايكل كاريزرس عن اختلاف عميق في العلاقة بين الانثروبولوجيا الاجتماعية البريطانية ، خاصة مدرسة العالم

الانجليزي رادكليف براون ذات النفوذ الكبير انذاك ، وبين الانثروبولوجيا الثقافية الامريكية . . . وفي الوقت الذي كان فيه مالينوفسكي ، وهو أحد اثنين من أعظم البريطانيين تأثيرا ميالا في أعماقه الى تأييد النهج الامريكي كما يقول كاريزرس ، كان في المقابل رادكليف براون معارضا عنيدا للحديث عن الثقافة ، وأدى به ذلك الى شل عزيمة الكثيرين من زملائه وخلفائه في بريطانيا ، بقصد حماية المدرسة الانثروبولوجية البريطانية ، وخوفا عليها من الاختراق او التأثير على هويتها وملامحها وشروط استمرارها خصوصا بعد التأثير الذي ظهر على برونيسلاف مالينوفسكي الذي يعد من أكثر العلماء البريطانيين الذين تحدثوا عن الثقافة ، وعد هذا من مظاهر تأثره بالمنهج الامريكي ، وترتب على هذا اختلاف كما يقول احمد ابو زيد نتائج بعيدة المدى ظهرت بشكل واضح في اختلاف مناهج الدراسة ، ومساحة التفسير والتأويل بحيث تبدو الانثروبولوجيا كما لو انها منقسمة الى علمين مستقلين عن بعضهما ، وهما الانثروبولوجيا الاجتماعية التي تهتم بالعلاقات والنظم والابنية الاجتماعية ن والانثروبولوجيا الثقافية التي تهتم بدراسة العادات والعرف والتقاليد وكل ما يدخل في مكونات الثقافة وظلت هذه الاختلافات كما يضيف ابو زيد تزداد عمقا واتساعا يوما بعد اخر ، لدرجة ان ميلا متزايدا في الكلام اخذ يظهر في أمريكا ليس عن الاتجاه الثقافي في دراسة الحياة الاجتماعية كمقابل للأتجاه الاجتماعي البنائي ، ولا حتى الكلام عن الانثروبولوجيا الثقافية مقابل الانثروبولوجيا الاجتماعية ، بل الكلام عن علم الثقافة مقابل علم الاجتماع والانثروبولوجيا الاجتماعية معا ، وعند النظر في الدراسات الانثروبولوجية يمكن التوصل الى ثلاثة عوامل تساعد في تفسير الاختلاف والانقسام بين المنحى الثقافي في الانثروبولوجيا والمنحى الاجتماعي وهذه العوامل هي :

أولا : هناك من يرجع هذا الاختلاف والانقسام الى طبيعة تعقيدات العلاقة بين الثقافة والمجتمع ، نتيجة التفرقة القديمة التي حصلت بينهما ، وفي كل مرة يقترب الدكتور ابو زيد من هذه العلاقة بين الثقافة والمجتمع فإنه يصفها بنوع من التشدد والمبالغة ، ويراهما من أصعب المشكلات وأكثرها تعقيدا ، لأنهما حسب رأيه مظهران مختلفان لوجود واقعي واحد ، ويتمم ابو زيد كلامه برأي هوجبن Hogan الذي يرى ان التفرقة بين الثقافة والمجتمع تنطوي على كثير من الصعوبات ، ويعرف المجتمع بأنه يشير الى كل العلاقات الاجتماعية التي تقوم بين أفراد المجتمع المحلي ، أما الثقافة عنده فإنها تعني كل أنماط السلوك المقنن ، وبذلك فإن كلا منهما هو وجه لشيء واحد .

ثانيا : وهناك من يرجع هذا الاختلاف والانقسام الى تباين الموقف حول تمديد طبيعة الموضوع والمجال للانثروبولوجيا وكثيرا ما اختلفت العلوم حول هذه القضية خصوصا في بدايات تشكلها ، وقبل أكتمال تحديد هويتها الثابتة ، والاتفاق على نوعية مهمتها ، وقبل إنجاز ما تحتاجه هذه العلوم من تراكمات معرفية تدفع به نحو التطور والنضج ، وعبور أطوار النمو والتقدم ، وإلى فترة من الوقت كانت هناك وجهات نظر متعددة بين العلماء حول علم الانثروبولوجيا والى أي أقسام العلوم ينتسب

الى العلوم الطبيعية أم العلوم الاجتماعية ، وتجددت لاحقا وجهات النظر في نطاق العلوم الاجتماعية نفسها ، بين من يرى انتساب الانثروبولوجيا الى علم الاجتماع ، وبين من يرى انتسابها الى علم النفس أو الى علم التاريخ ، ويذكر ابو زيد كيف ان الناس في أوروبا سابقا حين يتكلمون عن الانثروبولوجيا التي تعني في نظر الانجليز الدراسة العامة للأنسان ، فإنهم يقصدون بها ما يسمى في انجلترا بالانثروبولوجيا الطبيعية ، أي دراسة الإنسان من الناحية البيولوجية ، وما يسميه الانجليز بالانثروبولوجيا الاجتماعية فإنه كان يعرف في أوروبا باسم الاثنولوجيا أو علم الاجتماع ، وبعد أن تطورت الانثروبولوجيا ، وأستقلت بنفسها ، ظلت تحتفظ بعلاقة وثيقة مع تلك المجالات التي حاولت ان تنسب الانثروبولوجيا اليها ، مع ذلك لم ينته النزاع حيث انتقل من خارج العلم الى داخله حول تحديد طبيعة موضوعه ومجاله ، بين من يرى في المجتمع موضوعا ومجالا وبين من يرى في الثقافة موضوعا ومجالا اخر له ، أي بين من يرى المجتمع هو الحقيقة النهائية التي تجعل من الممكن فهم طبيعة الإنسان والنظم الاجتماعية التي تحكم ذلك المجتمع وبين من يرى في الثقافة تلك الحقيقة النهائية المتمايزة بذاتها ، وان المجتمع ليس سوى أداة ووسيلة لقيام الثقافة ووجودها واستمرارها ، أي أنه مجرد ظرف أو شرط ضروري لوجود الثقافة ، وقد اعترف مايكل كاريزرس بهذا النزاع ، وحاول العمل على إظهار التوافق بين الاتجاهين ، إلا ان من يقوم هذه المحاولة التي شرحها في كتابه لماذا ينفرد الإنسان بالثقافة ؟ الصادر عام **1992م** يكشف أنه كان متحيزا للأنثروبولوجيا الاجتماعية البريطانية ، ويسعى للانتصار لها ، والدفاع عنها ، وإعادة الثقة اليها ، وعن التوفيق او التوافق بين الاتجاهين اللذين يطلق عليهما تسمية التراثيين ، يقول : أن هذين التراثين قد امتزج كل منهما بالاخر فيما بعد ، وأندمجا على نحو وثيق حتى أصبح بالامكان النظر اليهما بأعتبارهما ضربين لتراث واحد أوسع نطاقا ، وما سيشتركان فيه على نحو قاطع هو الالتزام بالبحث الميداني بأعتباره المصدر المحدد والنهائي للمعرفة ، هذا من جهة التوفيق ، أما من جهة التغليب ، فيظهر في قوله الذي لا يريد ان يفهم من الانتصار لفكرته ، حيث يقول : ليس هدفي هنا ابدال فكرة الثقافة ، مثلما حلت الثقافة عن حق محل فكرة السلالة المرذولة ، بل هدفي في تغيير مناط التأكيد ، ومن ثم فإنني أذكر في المقابل بأن كون الافراد يعيشون في علاقات ، وكذا الطابع التفاعلي للحياة الاجتماعية هي أمور أهم قليلا وأكثر واقعية من تلك الاشياء الموسومة بالثقافة ، وأطروحة الكتاب قائمة على ان الثقافة ليست هي ألأساس وإنما الاساس هي الحياة الاجتماعية .

ثالثا : وهناك من يرجع هذا الاختلاف والانقسام الى اسباب تاريخية وموضوعية ، ترجع الى طبيعة النشأة والتكوين التي فرضت اختيار المنحى الاجتماعي في الانثروبولوجيا البريطانية ، والمنحى الثقافي في الانثروبولوجيا الامريكية ، وذلك لأختلاف تركيبة وتكوينات المجتمعات التي وصفت بالبدائية ، وهي المجتمعات التي تمثل الحقل الدراسي للأنثروبولوجيا ، الاختلاف الذي ترتب عليه اختلاف في المنهج بين من وجد في المجتمع منهجا ، ومن

وجد في الثقافة منهجا اخر ، فالظروف العامة –كما يقول ابو زيد- التي لابست نشأة الانثروبولوجيا في القرن التاسع عشر في كل من بريطانيا وامريكا ، مسؤولة الى حد كبير عن قيام هذين الاتجاهين وتبلورهما ، فقد اتجه العلماء البريطانيون في دراستهم للمجتمع البدائي نحو المجتمعات القبلية في إفريقيا حيث كانت توجد معظم مستعمراتهم ، في المقابل اتجه العلماء الامريكيون نحو دراسة قبائل الهنود الحمر في أمريكا ذاتها ، ولما كانت القبيلة الافريقية تعيش في شبه عزلة اجتماعية واقتصادية بحكم الظروف الجغرافية التي تحيط بها ، لذلك كان من الممكن النظر الى هذه المجتمعات بوصفها وحدة متكاملة ، وبناءاً اجتماعيا متماسكا ، وهذا الوضع بخلاف قبائل الهنود الحمر حيث لم تكن كل قبيلة في عزلة عن الاخرى ، وإنما كانت هناك دائما درجة كبيرة من الاختلاط والاتصال بين الجماعات المختلفة ، وتبعثر أفراد القبيلة الواحدة وانتشارهم كان يؤدي الى تداخل ثقافاتهم ، الى جانب ان معظم قبائل الهنود الحمر كانت لها ثقافاتها وحضاراتها القديمة ، بالاضافة الى تراثها وتاريخها وادابها وهذه الامور تفتقر اليها غالبية القبائل الامريكية ، لهذا كان من السهل والافضل للعلماء دراسة ثقافات هذه القبائل ، وهذا ما ذهب اليه إيفانز بريتشارد الذي يعلل اتجاه الانثروبولوجيا الامريكية نحو الثقافة لأن مجتمعات الهنود الحمر التي كان العلماء الامريكيون يركزون أبحاثهم عليها ، كانت مجتمعات مجزأة غير متماسكة ، مما يجعل دراسة ثقافتها أسهل بكثير من دراسة بنائها الاجتماعي ، ولقد ساهم العالم البريطاني الانثروبولوجي الشهير إدوارد تايلور في تدعيم العلاقة بين الثقافة والانثروبولوجيا ، بحيث أصبح من غير الممكن النظر الى الثقافة دون العودة الى الانثروبولوجيا التي قدمت أجود تعريف للثقافة ، وهو التعريف الذي اشتهر به تايلور في عصره وما بعد عصره ، وحقق به أنجازا معرفيا استفادت منه الانثروبولوجيا في تعزيز مكانتها بين العلوم الاجتماعية الاخرى ، وبهذا التعريف برهن تايلور أن الانثروبولوجيا في عصره كانت الأقدر من بين العلوم الاجتماعية على تكوين المعرفة بالثقافة ، حيث قدمت تعريفا من الممكن القبول به ، والتوافق عليه عند معظم المشتغلين بالدراسات الاجتماعية والثقافية ، وهذه كانت من أصعب المهام التي واجهت العلوم الاجتماعية والانسانية ، وتناغمت فيما بينها حول هذه المهمة العسيرة من حيث الضبط والتحديد ، وبقيت هذه المهمة شائكة ومعقدة خصوصا بعد محاولة التفكير في تجاوز التعريف التايلوري ، ومنذ ان طرح تايلور تعريفه للثقافة ، دخل هذا التعريف في المجال التداولي بقوة وزخم لا يقارن به تعريف اخر ، واحتفظ هذا التعريف بقيمته وفاعليته ولم يستطع احد ان يخرجه من مجاله التداولي في جميع الازمنة التي مرت عليه ، ومع أنه اليوم لم يعد بتلك القوة والزخم الذين كان عليهما من قبل ، مع ذلك بقي حاضرا داخل المجال التداولي ولم يفارقه ، وقد جاء هذا التعريف في الكتاب الذي أصدره تايلور عام **1871**م بعنوان الثقافة البدائية ، الكتاب الذي عرف دويا هائلا على حد تعبير لويس دوللو ، وكان للعنوان نفسه كما يقول دوللو أثر الصدمة لدى قرائة لجمعه بين كلمتين غير متوافقتين أصلا ، وحين حاول دوللو الكشف عن التطور

التاريخي لمفهوم الثقافة الذي وصفه بالتطور البطيء بالعودة الى الازمنة القديمة التي تبتدأ عادة في الدراسات الاوروبية من العصر اليوناني القديم حيث بدأت الاحتكاكات الاولى حسب تعبيره ، وهذه العودة الدائمة والمقصودة جدا للعصر اليوناني يراد منها ترسيخ مفهوم المركزية الاوروبية ، مرورا بالازمنة اللاحقة ، فإن دوللو يتوقف أمام صدور هذا الكتاب لتايلور ، ويؤرخ له لكونه يشكل إسهاما تاريخيا في تطوير مفهوم الثقافة ويعطي هذه المرحلة وصف المرحلة الاجتماعية ، حيث أرتبط فيها مفهوم الثقافة بمفهوم المجتمع ، في هذا الكتاب يعرف تايلور الثقافة في أول فقرة منه بقوله : هي ذلك الكل المركب الذي يشمل المعرفة والعقائد والفن والاخلاق والقانون ، وكل القدرات والعادات الاخرى التي يكتسبها الإنسان بوصفه عضوا في المجتمع ، وهذا النص هو أكثر نص عرف به تايلور ، وهناك الكثيرون من الكتاب والمثقفين الذي لا يعرفون عن تايلور ، وعن كتابه المذكور إلا هذا التعريف الذائع الصيت ، والذي لا يخلو منه كتاب يتحدث عن الثقافة ، أو يقترب منها ، وغالبا ما يرجح هذا التعريف على غيره من التعريفات الاخرى ، وبالذات في الكتابات العربية ، ومع الشهرة الواسعة التي مضى بها تايلور ، والذي كثيرا ما يشار اليه في البلدان الناطقة بالانجليزية ، حسب ما جاء عنه في تعريف الموسوعة العالمية ، على أنه أبو علم الاجناس البشرية وهكذا شهرة كتابه ايضا الثقافة (البدائية) ، مع ذلك بقي هذا الكتاب مجهولا في العالم العربي ، ولا أعلم ما هو السر في عدم ترجمته الى العربية ، ومع أنه كتاب قديم بعض الشيء حيث يرجع الى العقد السابع من القرن التاسع عشر الميلادي ، إلا أنه ما زال يتمتع بحضور وأهمية يفوقان بكثير العديد من الكتب الاخرى المترجمة حتى حديثا الى العربية ، وعند النظر في هذا التعريف فحصا وتحليلا لعناصره ومكوناته ، يمكن تحديدها في النقاط التالية :

أولا : ان الثقافة هي من المفاهيم الكلية وليس من المفاهيم الجزئية ، فهي ذلك الكل كما قال عنها تايلور ، والكلي والجزئي من مفاهيم المنطق ، وأهل المنطق يعرفون الكلي بأنه المفهوم الذي لا يمتنع صدقه على أكثر من واحد ، وأما الجزئي فهو المفهوم الذي يمتنع صدقه على أكثر من واحد وهذا يعني ان الثقافة من المفاهيم التي لا يمتنع صدقها على أكثر من واحد ، سواء كان هذا الواحد من أقسام العلوم ، أو من أقسام الاداب ، أو من أقسام الدين والاخلاق ، وذلك بخلاف الجزئي الذي يتحدد وينحصر في عنصر واحد ، ويمتنع صدقه على أكثر من واحد .

ثانيا : أن الثقافة هي من المفاهيم المركبة وليست من المفاهيم البسيطة ، فهي ذلك الكل المركب حسب عبارة تايلور ، والمركب يطلق على المفهوم الذي يحتوي أجزاء وعناصر متعددة ، والبسيط يطلق على المفهوم الذي يفتقد لتلك الاجزاء والعناصر المتعددة ، بمعنى أن المركب يتقوم وجودا وفاعلية بتلك الاجزاء والعناصر ، والبسيط يتقوم وجودا وفاعلية بذاته دون الحاجة لتلك الاجزاء والعناصر المتعددة والمركب لا يكون كاملا بذاته الا بأنضمام أجزائه وعناصره المكونة له ، والثقافة بهذا المعنى هي ذلك

المركب من أجزاء وعناصر ، ولا تتحقق وجودا وفاعلية الا بتعاضد تلك الاجزاء والعناصر .

ثالثا : لهذا فإن الثقافة هي ذلك الكل المركب الذي يشتمل على المعرفة والعقائد والفن والاخلاق والعرف والقانون ، وكل القدرات والعادات الاخرى ، وهذا يعني ان الثقافة ليست علما ، لأنها لو كانت علما لتضيقت وتحددت في نطاق ذلك العلم و بصورة لا تخلو من صرامة ، بحيث يمتنع عليها تجاوز الحدود التي يفرضها وبصرامة قانون العلم ، ولأن الثقافة ليست علما لذلك شملت المعرفة والعقائد والفن والاخلاق والقانون وغيرها .

رابعا : ان الثقافة هي عملية اكتساب وحسب تعبير تايلور التي يكتسبها الإنسان والاكتساب مفهوم يقابل التوريث او الانتقال الجبري والطبيعي وله خاصية التأثر والتأثير ، بمعنى ان الثقافة هي عملية اكتساب عبر وسائط التربية والتعليم والتنشئة ، وعبر جميع طرائق التفاعل الاجتماعي ، وليست عملية انتقال فطري أو غريزي ، أو فطري أو موروث بيولوجي .

خامسا : ان الثقافة مفهوم يرتبط بالمجتمع ، فهي – حسب تعبير تايلور- التي يكتسبها الإنسان بوصفه عضوا في المجتمع ، والاكتساب من المجتمع عملية مستمرة لا نهاية لها ولا توقف ، وتحصل بوعي أو دون وعي ، برغبة أو دون رغبة ، ومن الصغر الى الكبر ، لهذا فقد أصبحت الثقافة تدرس وتعرف في نطاق علاقتها بالمجتمع ، وفي الدراسات الانثروبولوجية أصبحت تُربط بمفهوم التراث الاجتماعي ، المفهوم الذي يعني أن علاقة الثقافة بالمجتمع هي علاقة تفاعل قديمة ، وتمتد الى أجيال متعاقبة . ويرى ابو زيد ان من خصائص الثقافة في الدراسات الانثروبولوجية هي خاصية الاستمرار ، وهذه الخاصية تابعة بالضرورة –كما يقول ابو زيد نقلا عن لينتون- من تصور الثقافة على أنها التراث الاجتماعي الذي يرثه أعضاء المجتمع من الاجيال السابقة ، فالمسلمات الثقافية لها قدرة هائلة على الانتقال عبر الزمن ، هذه لعلها أول محاولة لتحليل وتفكيك العناصر والمكونات لتعريف تايلور للثقافة ، والعلاقات بين تلك العناصر والمكونات ، أما النظرة التركيبية لهذا التعريف فهي النظرة الغالبة على أهتمام الكتاب والباحثين ، وتصور الثقافة حسب هذه النظرة التركيبية على انها تمثل طريقة الحياة في كل مجتمع ، وبعبارة اخرى هي التركيب الكلي لنمط الحياة الذي يتعدد ويختلف من مجتمع لآخر ، وهذا التعريف هو الذي انتهى اليه اليوت في ملاحظاته نحو تعريف الثقافة ، بإدراك منه ان هذا التعريف ينتمي للأنثروبولوجيا التي لها طريقتها في النظر والتحليل البرهاني والاجتماعي ، فقد ظل إليوت يقلب النظر تفكيكا وتركيبا ، تنوعا وتوحدا في محاولة منه لتعريف الثقافة ، وانتهى الى تأييد القول الذي يرى ان الثقافة هي طريقة الحياة في المجتمع ، وحسب قوله : ان اول ما اعنيه بالثقافة هو ما يعنيه الانثروبولوجيون طريقة حياة شعب معين ، يعيش معا في مكان واحد ، وهذه الثقافة تظهر في فنونهم ، وفي نظامهم الاجتماعي ، وفي عاداتهم وأعرافهم ، وفي دينهم ، واليوت الذي حاول ان يكون تعريفا للثقافة يستقل به ، وجد نفسه يتناغم مع تعريف الانثروبولوجيين للثقافة ويظهر التأييد له ، وليس إليوت فحسب هو الذي انتهى الى مثل هذه النتيجة ،

وإنما كثيرون غيره أيضا ، وأغلب الذين ظلوا حائرين أمام تعريف الثقافة أو وجدوا أنفسهم مترددين في حسم رؤيتهم للثقافة ، هؤلاء بالذات كانوا في وضع أقرب للميل نحو التناغم أو التوافق أو التأييد لتعريف تايلور لأنه الاكثر وضوحا وشمولية ، وقد ظل هذا التعريف التايلوري مؤثرا وحاضرا في العديد من التعريفات المطروحه للثقافة ، ونجد له بعض الاثر حتى في التعريف الذي قدمه مالك بن نبي للثقافة ، لو حاولنا القيام بعملية فحص ومقارنة بينهما ، وهكذا في تعريفات أخرى ، والى نهاية القرن التاسع عشر الميلادي كان مفهوم تايلور للثقافة يزداد تعمقا دون أن يضاف اليه أي عنصر جوهري هام ، ويعزو لويس دوللو – الذي يقول بهذا الراي- هذا الامر الى ان السنوات الثلاثين التي انهت القرن التاسع عشر تشكل مرحلة توقف ، مع ذلك فقد تساءل دوللو هل كانت نظرية تايلور جديدة حقا ؟ ويقصد دوللو بهذه النظرية ان التعريف الذي طرحه تايلور للثقافة ساهم في الكشف عن العلاقة بين الثقافة والمجتمع ، فلم يعد الإنسان حسب رأي دوللو منعزلا عن الجماعة التي سيتحمل بوعي منه او دون وعي تأثيراتها عندما لا يجري هو نفسه وراءها ، ويجيب دللو عن سؤاله بأن نظرية تايلور تنحدر في خط مستقيم عن تقاليد روسو وديدرو ، ومن قبلهما عن نظرية أرسطو الذي كان يرى في الإنسان حيوانا اجتماعيا خلق ليعيش في المجتمع ، وقد اعترف تايلور –على حد قول دوللو- أنه لم يجدد تماما في نظريته ، وأنه يدين بشكل خاص لكتاب الالماني كليم المؤلف من عشرة مجلدات ، وهو بعنوان (التاريخ العام للثقافة البشرية) الصادر بين عامي **1843**و**1852**م ، وهكذا الاشارة لكتاب (الثقافة والفوضى) لمؤلفه الانجليزي ماثيو أرنولد ، والصادر قبل عامين من صدور كتاب تايلور ، أي في عام **1869** م ، ويرى دوللو ان الاضافات المهمة على نظرية تايلور في الثقافة ، ظهرت في القرن العشرين من أمريكيين وفرنسيين وانجليز والمان ، حيث كانت لهؤلاء إسهامات لا تنكر على حد تعبير دوللو ، فقد وضع علماء الاجناس ، وعلماء اجتماعيون من أمثال الفن لويس كروبير وكلايد كلوكوهن حوالي عام **1921**م عدة تعاريف إضافية للثقافة يختلف بعضها عن بعض ، وحصل ذلك حسب تعليل دوللو نتيجة التقدم السريع لعلم اشكال الإنسان ، ولأن فكرة الثقافة اندمجت في علوم أخرى ترجع بشكل خاص الى العلوم الانسانية والسياسية ، والجدير بالاشارة ان كروبير وكلوكوهن انجزا معا دراسة نقدية في عام **1951**م حول الثقافة ، تضمنت ما يزيد على مائة وخمسين تعريفا لكلمة الثقافة ، وردت في الكتابات **الانثروبولوجية** والاثنرلوجية والسيوسيولوجية التي ظهرت منذ الربع الاخير من القرن التاسع عشر ، وهذا يكشف عن مستوى التطور الكبير الذي حصل في الدراسات الانثروبولوجية والثقافية والاجتماعية حول فكرة ومفهوم الثقافة ، لدرجة بات من الصعب الإحاطة التامة بكل هذه المفاهيم والتعريفات ، التطور الذي يصفه دوللو بالانطلاق الهائل لمفهوم الثقافة في الازمنة الحديثة ، الانطلاق الذي يزعزع كل يوم القاعدة المكتوبة التي تحتبس فيها هذه الكلمة ، وتبسيطها المذهل ، كل ذلك صار ايضا مصدر دائما للتباين والاختلاف ، كما يكشف هذا التطور أيضا

عن مدى المرونة الكبيرة لمفهوم الثقافة الذي يتسع لهذا المستوى من الانزياح والتعدد والتكثف في التعريفات وفي نظر الكاتب الفرنسي سيرج لاتوش هذا هو سبب نجاح فكرة الثقافة ، فهي تسمح حسب رأيه بأن تفرغ فيها رغبات وطموحات هي عميقة بقدر ما هي غير دقيقة ، ومع كل هذا التطور أو الانطلاق الهائل – حسب وصف دوللو- الذي حصل لمفهوم الثقافة ، مع ذلك بقي مفهوم تايلور صامدا ومؤثرا ، ولم يضمحل كليا ، وإن كان أكثر عرضة للنقد والقدح وحتى الاستنقاص ، فقد علق تيري إيجلتون على عبارة (وكل القدرات) التي وردت في تعريف تايلور السالف الذكر ، بأنها تتسم بأنفتاح يبلغ حد التهور ، حيث يغدو الثقافي متطابقا فعلا مع الاجتماعي ، وهناك من يرى أن كلمة الثقافة كما استخدمها تايلور ، وكثير من العلماء المعاصرين له ، ليست في حقيقة الامر إلا إصلاحا مختصرا لمفهوم تاريخ الثقافة ، كما كان يستخدمه العلماء الالمان ، والدكتور ابو زيد الذي نقل هذا الكلام عن بيدني حاول أن يؤكده ويبرهن عليه بقوله : إن تايلور نفسه كان يعد الانثروبولوجيا علما تاريخيا في المحل الاول ، وكان ذلك يهتم بتتبع نمو الثقافة او الحضارة وتطورها من عصور ما قبل التاريخ حتى الازمنة الحديثة ، ويضيف ابو زيد ان جميع مؤلفات تايلور تحمل في عناوينها الطابع التاريخي الذي يصبغ كل دراساته باستثناء كتابه الذي سجل فيه رحلاته الى المكسيك ، فكتابه الاول كان بعنوان (أبحاث في التاريخ القديم للجنس البشري) الى كتابه الاساسي (الثقافة البدائية) الذي تضمن عنوانا فرعيا يوحي بطابعه التاريخي ، وهذا النقد والتشكيك جاء لكي يلفت النظر الى التراجع الذي حصل لمفهوم تايلور ، وأنه لم يعد بتلك المكانة المتفوقة بعض الشيء ، التي كان عليها لزمن طويل ، لدرجة أن بعض الدراسات الانثروبولوجية المعاصرة أخذت تتجاهله ، فمايكل كاريزرس لم يأت على ذكره مطلقا في كتابه (لماذا ينفرد الإنسان بالثقافة ؟) وكان إيجلتون يتغافله في كتابه (فكرة الثقافة) ولم يأت على ذكره إلا مرة واحدة ، وبشكل عابر للغاية ، وجاء في سياق نقدي له ، حين كان يريد الحديث عمن يجمل الثقافة على نحو غير محكم تماما وكان مثاله على تعريف تايلور على حاله دون تحريك أو تغيير ، أو حتى أهتزاز لمكانته المتفوقة في كثير من هذه الكتابات ، التي مازالت تبجل ذلك التعريف ، وتبالغ في أوصافه ، فهو في نظر الدكتور نصر محمد عارف ، يعد حتى اليوم من أوفى التعريفات وأشملها ، وما يزال يستخدم في معظم الكتابات الانثروبولوجية ، وعده الدكتور معن زيادة من أشهر التعاريف وأكملها وأكثرها ضبطا ، ويرى فيه التعريف الجامع والمانع –كما يقول المشتغلون بالمنطق- لأكثر من نصف قرن ، وقد التفت الدكتور زيادة الى التغير الذي حصل في الموقف من تعريف تايلور ، حيث عقب على الكلام الذي قاله بـ(أن تطور العلوم ، والعلوم الاجتماعية والانثروبولوجية بشكل خاص ألقى مزيدا من الاضواء على فهم الثقافة ، ودفع الى تعريفات جديدة ، تعكس التحولات التي طرأت على ثقافة الإنسان ، وبالتالي على مفهوم الثقافة ، وعلى ضوء الدراسات المستجدة أصبح بمقدورنا أن نأخذ على تعريف تايلور عموميته ، وطابعه الوصفي ، وإهماله حركية وديناميكية الظاهرة الثقافية ، إضافة الى

إجماله العلاقة بين الثقافة والمجتمع البشري الحامل لتلك الثقافة من جهة ، والبيئة والمحيط الخاص بتلك الثقافة من جهة أخرى ، تصدق هذه الملاحظات في الإجمال ، وتحديدا إذا نظرنا الى تعريف تايلور في نطاقه الثقافي العام ، أما إذا نظرنا إليه في نطاقه الخاص ، فتلك الملاحظات تصبح ليست بتلك الدقة ، والنطاق الخاص هو الذي يكشف حقيقة التغير في الموقف من التعريف التايلوري ، فبعد أن كان النظر لهذا التعريف على أنه تعريف عام للثقافة ، وإجابة شامله لسؤال : ما هي الثقافة ؟ تحول النظر اليه على أنه إجابه خاصة ، تتحدد في نطاق خاص ، هو نطاق الانثروبولوجيا ، ويمثل إجابة أنثروبولوجية لسؤال : ما هي الثقافة؟ بمعنى أنه تعريف يتحدد بمعارف وخبرات الانثروبولوجيا ، ويرتبط بالمجتمعات الصغيرة من حيث التعداد البشري ، أو المساحة الجغرافية ، أو من جهة شبكة العلاقات الاجتماعية أو ما يطلق عليها المجتمعات البدائية ، وهذا ما يفسر صفة العموم في التعريف التايلوري الذي انتقده معن زيادة ، في حين أن هذه العمومية تعد شرطا ضروريا وممكنا في التعريف لأنطباقه على المجتمعات الصغيره والمعزولة ، ومعظم المدائح والتبجيلات التي كانت تقال عن التعريف التايلوري ، صاحبته وانتقلت معه حين بدأ يتحدد نطاقه في الانثروبولوجيا ، حيث بات يعد من أوفى وأجود وأشمل تعريفات الثقافة في الانثروبولوجيا ، والحقيقة ان هذا التعريف قد أدى وظيفته ، وأستنفدت الحاجة منه في النطاق العام ، ولم يعد يضيف جديدا أو تخلقا في هذا النطاق ، وكان ماله الطبيعي أن يرجع الى بيئته التي جاء منها ، وينتسب الى مجاله الخاص ، وهذا ما حصل فعلا ، وما كان ينبغي أن يحصل حسب قانون العالم ، ولا شك في أهمية وقيمة ما أضافته الانثروبولوجيا في مجال الثقافة والدراسات الثقافية ، ولا أظن أن المشتغلين في الحقل الثقافي يشككون في ذلك ، أويقللون من أهمية تلك الاضافات ، لكن قد يجادلون في المغالاة التي يصورها البعض على خلفية أن الانثروبولوجيا ، والانثروبولوجيا الثقافية تحديدا هي التي جعلت من الثقافة قضيتها الاساسية ، وأعتمدت عليها بوصفها مدخلا رئيسيا في دراسة المجتمعات ، وهي التي أعلت من شأن الثقافة ، وواجهت الشكوك التي أعترضتها ، وسعت لتحويل الثقافة الى علم يستقل بذاته ، وهذا لا يعني في نظر المجادلين أن الثقافة أصبحت حقا وامتيازا للأنثروبولوجيا ، وما أضافته الانثروبولوجيا في مجال الثقافة يختلف ويتمايز عن إضافات العلوم الاخرى على تعدد وتنوع أقسامها ومجالاتها ، فقد عكست معرفة وخبرة وحصيلة من التراكمات والتجريبات التي عرف بها هذا الحقل ، ولعل من الصعوبة حصر مثل هذه الاضافات وضبطها وتحديدها كاملة وعلى وجه الدقة ، وليس هناك مبحث في الدراسات الانثروبولوجية يعنى بهذا الشأن في ضبط وتحديد مثل تلك الاضافات ، لهذا فإن ما سوف أطرحه لا يشكل حصرا بالتأكيد ، وإنما هو محاولة للتعرف على بعض هذه الاضافات قدر الامكان ، والغاية من ذلك هو التعرف على طبيعة هذه الاضافات ونوعيتها وسماتها وحتى قيمتها وتأثيرها في مجالي الثقافة والانثروبولوجيا ، ومن هذه الاضافات :

أولا : تحرير الثقافة من البيولوجيا : هذه المهمة جاءت محاولة لإثبات أن الثقافة هي من خواص الإنسان دون غيره من الكائنات الاخرى ، وعلى هذا الاساس فإن الثقافة ترتبط بعالم الإنسان ، وتنتمي الى محيطه ، وتتأثر ببيئته ، وأكثر من عرف بالدفاع عن هذه الفكرة مالينوفيسكي الذي ظل يكرر الحديث عنها في أبحاثه وكتاباته لتأكيدها والفات النظر اليها ، وتحرير الثقافة من البيولوجيا قد تحدد في ناحيتين : ناحية الاكتساب ، وناحية الانتقال ، والمقصود بالاكتساب : ان الثقافة لا تورث عبر العناصر والجينات الطبيعية والبيولوجية ، أو عبر المؤثرات الفطرية والغريزية ، وإنما هي تكتسب بوسائل وطرائق التنشئة والتربية والتعليم ، ومن خلال عمليات التفاعل الاجتماعي المستمر ، وبالتالي فإن العلاقة بالثقافة لها خاصية الارادة والاختيار بعيدا عن قوانين البيولوجيا التي لها خاصية الجبرية والاكراه ، والمقصود بالانتقال : أن الثقافة لا تنتقل من إنسان إلى اخر ، ومن جماعة الى اخرى ، ومن جيل الى جيل اخر ، كما تنتقل الينا الجينات والموروثات البيولوجية ، وإنما عبر وسائط وطرائق لها طبيعة اجتماعية وثقافية ، وبحاجة الى اكتشاف واختراع ، وقد أثبت الإنسان منذ تاريخه الموغل في القدم أنه قادر على أكتشاف هذه الوسائط والطرق ، ليس هذا فحسب بل كان مبدعا بدرجة عالية من التفوق في أكتشاف واختراع مثل هذه الوسائط والطرق التي برهنت على مقولة الإنسان الذكي أي أن الإنسان لم يكن ينقصه الذكاء منذ وجوده على الارض ، بخلاف ما يصوره البعض من أن الإنسان كان همجيا وبربريا في سابق عهده القديم ، وعن هاتين الناحيتين (الاكتساب والانتقال) في الثقافة يقول العالم هوبل : (إن السلوك المكتسب بصفة عامة يعتبر هاما وضروريا في تعريف الثقافة ، وعلينا عند تحليل الثقافة ان نحذف كل ما هو بيولوجي أو موروث من مفهوم الثقافة ، لأنها أي الثقافة حسب رأيه هي مجموع التجديدات الاجتماعية ، والتي يمكن اعتبارها في النهاية بمثابة الارث الاجتماعي الذي ينتقل عبر الاجيال المتلاحقة عن طريق التنشئة والاكتساب الثقافي المستمر ، وفي نطاق العلاقة بين الثقافة والبيولوجيا ، هناك نظريتان ، واحدة لها علاقة بالانسان ، والثانية لها علاقة بالمجتمع ، النظرية الاولى : منطق هذه النظرية يفيد أن الإنسان يولد بيولوجيا ، وهذه الولادة تمثل مرحلة الإنسان الأولى ، وبعدها تبدأ مرحلة الثقافة التي تنقل الإنسان من المرحلة البيولوجية الى مرحلة التخلق بالصفات المعنوية والروحية ، حيث تقوم الثقافة بدور تهذيب الغرائز البيولوجية ، وتوجيه الرغبات الطبيعية ، وبهذا المعنى تكون الثقافة هي التي تكسب الإنسان جوهرا وكينونة ومعنى ، ويذكر الدكتور ابو زيد أن عددا كبيرا من الانثروبولوجيين الثقافيين المحدثين يرون أن أية نظرية متماسكة متكاملة عن الثقافة يجب أن تحاول الكشف عن علاقة الثقافة بطبيعة الإنسان البيولوجية والنفسية ، وأنه لا يكفي بالتالي دراسة الثقافة على أنها شيء مستقل ومتمايز ، أو على أنها نسق مغلق ، بمعنى أنه لا يمكن فهمها عن طريق دراستها في علاقتها بغيرها من الظواهر الثقافية مع إغفال مسألة التعرف على أصلها إغفالا تاما ، النظرية الثانية : منطق هذه النظرية يفيد ان الاختلاف في مستويات التقدم والتحضر في

المجتمعات الانسانية لا يرجع الى أسباب ذاتية وطبيعة تميز هذه المجتمعات من غيرها ، ويكون التقدم حقا وأمتيازا لها دون غيرها ، فمقومات الابداع والعبقرية كما يقول تيرجو موجودة ومنتشرة بين جميع العناصر البشرية ، وأن تنمية المواهب الانسانية تعتمد على الفرص المتاحة للتعليم ، والظروف المحيطة بكل مجتمع لذلك ، والكلام لتيرجو فإن التفاوت بين المجتمعات لا يرجع لأسباب وراثية ، وإنما للأختلاف في التجارب والظروف المهيأة للتعليم ، وإذا كانت فكرة تحرير الثقافة من البيولوجيا تبدو لنا اليوم فكرة سهلة وبسيطة فإنها في مقاييس ذلك الوقت تعد فكرة ناضجة ومهمة .

ثانيا : إحلال فكرة الثقافة مكان فكرة السلالة : في أواخر القرن التاسع عشر الميلادي ومطلع القرن العشرين كانت السلالات البشرية –كما يقول كاريزرس- هي الموجودات الحقيقية في رأي علماء الانثروبولوجيا خصوم فرانز باوس ، وذهب هؤلاء الى ان السلالات هي جذور الفوارق الخاصة بالقدرة العقلية والاخلاقية بين الجماعات ، غير أن باوس وتلامذته رفضوا بشدة فكرة السلالات ، وطرحوا بيانا مغايرا ، يدافع هذا البيان عن فكرة الثقافة في مقابل فكرة السلالة المرذولة حسب وصف كاريزرس ، ومن المحاولات التي تذكر في هذا الشأن ما أثبته ودافع عنه عالم الانثروبولوجيا الفرنسي الشهير كلود ليفي شتراوس الذي طالب بالمحافظة على تنوع الثقافات في عالم يصفه بأنه مهدد بالرتابة والتماثل ، والاعتراف لجميع ألأعراق بالمساهمة في التاريخ الانساني ، وفي بناء الحضارة الانسانية ، وأن من العبث –حسب رأيه- تكريس الطاقة والجهد للبرهنة على تأييد التفوق أو الدونية الثقافية لعرق على باقي الاعراق والاخرى ، والحقيقة التي تفرض نفسها – كما يضيف شتراوس- هي أن تنوع الثقافات الانسانية أكبر بكثير وأغنى من كل ما نحن مهيؤون لمعرفته على الاطلاق ، وحين يريد شتراوس أن يبرهن على أن تنوع الثقافات ليس ناشئا من تنوع الاعراق ، يقول : ان ثقافتين أنتجهما أناس ينتمون الى العرق نفسه يمكن أن تختلف بقدر ما تختلف ثقافتان تعودان لأناس ينتمون لمجموعات عرقية متباعدة وربما أكثر منها ، وبهذا تكون الثقافة قد ساهمت ، ومن خلال الانثروبولوجيا في الحد من تأثير وتقادم فكرة السلالة التي كان لها دور في تكريس أتجاهات مضادة للنزعة الانسانية ، لهذا يمكن أن يعد هذا التطور انتصارا أخلاقيا للثقافة .

ثالثا : الاهتمام بتاريخ الثقافة : أهتمت الانثروبولوجيا بتاريخ الثقافة ، وتطبيق منهج التأويل التاريخي في دراسة الثقافات حتى كادت تعد علما تاريخيا ، وظهر جدل بين الانثروبولوجيين في هذا الشأن دفع البعض الى اراء متشددة ، كالذي ذهب إليه ميتلند بقوله : إنه سوف يتعين على الانثروبولوجيا في القريب العاجل أن تختار بين أن تصبح تاريخا أو لا تصبح شيئا على الاطلاق ، وقد جاء هذا الرأي نتيجة الصبغة العامة التي كانت تميز التفكير الانثروبولوجي في القرن التاسع عشر حيث كانت صبغة تاريخية ، ويرى الدكتور أبو زيد أن هذا الاهتمام التاريخي ناشئ الى حد كبير من تصور العلماء للثقافة على أنها حصيلة النشاط البشري ، وقبولهم بالتالي فكرة استمرار الثقافة عبر الزمن ،

وينقل ابو زيد رأي العالم الامريكي فرانز بواز الذي كان من أكبر أنصار الاتجاه الوظيفي ، إلا أنه أتجه نحو المنحى التاريخي لأنه يرى أن الثقافات ليست في حقيقة الامر إلا حصيلة لنمو تاريخي معين ، يجب أن يلم به الباحث ليتمكن من فهم الثقافة فهما دقيقا ، وكل ثقافة حسب رأي بواز لها ذاتيتها ، وتمتاز بخصائص وسمات خاصة بها تتكشف بمعرفة تاريخ هذه الثقافة ، لهذا يعتقد بواس أن كل ثقافة لها تاريخ فريد يميزها من غيرها من الثقافات الاخرى ، وبهذا تكون الانثروبولوجيا الاطار المعرفي الذي تحددت فيه العلاقة ، أو نمطا مهما من هذه العلاقة بين الثقافة والتاريخ ، ورسخت هذه العلاقة وبرهنت عليها بمعارفها وخبراتها وتجريباتها ، وكشف من جهة أخرى عن حاجة الثقافة الى التاريخ ، الحاجة التي أستعانت بها الانثروبولوجيا الثقافية في تدعيم أتجاهاتها ، وتأكيد مكانتها ، وتماسك هويتها ، يضاف الى ذلك ان الانثروبولوجيا فتحت أفقا في الاهتمام بالتاريخ الثقافي ، يكون النظر فيه ليس للأشخاص أو الوقائع والحوليات وإنما إلى الثقافة .

رابعا : الثقافة ودينامية الانتشار : لقد برهنت الانثروبولوجيا على أن الثقافة لا تعرف السكون ، وهي في حركة دائمة ، وبصورة غير مرئية أحيانا ، ولا تتقيد الثقافة بمكان ، أو تتحدد بزمان ، وإنما هي في حالة تفلت وأنتشار ، وتنطبق هذه الخاصية على جميع الثقافات لكنها تختلف وتتفاوت من جهة سرعة الانتشار وقوته ونوعيته ، ولأهمية هذه القضية في الدراسات الانثروبولوجية تحولت الى اتجاه عرف بالاتجاه الانتشاري ، وهو الاتجاه الذي يربط الثقافات في المجتمعات الانسانية بعلاقات مشتركة ، ويحاول تفسير الثقافة على هذا الاساس ، بالعودة الى الثقافات الرئيسة التي حظيت بالامتداد والانتشار ، ووصلت الى مجتمعات كثيرة ومتباعدة ، كما يحاول هذاالاتجاه التعرف على دينامية الانتشار في الثقافات ، وتوثيق هذه الظاهرة والاستدلال عليها ، والكشف عن قيمتها وتأثيرها ، وقد أكدت هذه الظاهرة على حقيقة شديدة الاهمية ، وهي حقيقة التفاعل بين الثقافات ، أي أن الثقافات تتبادل التأثير فيما بينها كسبا وعطاء ، على مستوى الافكار والتصورات والمقولات تارة ، وعلى مستوى القيم والمبادئ والاخلاقيات تارة ثانية ، وعلى مستوى الملامح والسمات والاتجاهات تارة ثالثة ، وهذا يعني أن الثقافات في حركتها وتطورها هي نتاج عملية تفاعل وامتزاج بين عوامل ذاتية ترتبط بالثقافة نفسها ، وعوامل خارجية ترتبط بالتفاعل مع الثقافات الاخرى ، ولهذا يقال : إن الثقافات لا تعرف الحدود فيما بينها ، تلك الحدود التي نعرفها ونرسمها ونقوم بحراستها والدفاع عنها ، والذي كان يتغير بأستمرار في تاريخ الثقافات ، ويؤثر في دينامية الانتشار فيها ، هو تغير الوسائط والطرائق ، فقديما كانت الثقافات التي تجاور البحار والانهار هي الاكثر تعرضا لأستقبال مؤثرات الثقافات الاخرى ، أما اليوم فقد تعددت تلك الوسائط وتطورت بصورة مذهلة للغاية ، وما زالت تتطور وتتقدم .

خامسا : الكشف عن التشابه بين الثقافات : منذ وقت مبكر التفت علماء الانثروبولوجيا الى ظاهرة التشابه بين الثقافات ، مع ان هذه الثقافات تنتمي الى مجتمعات متعددة ومختلفة من أبعاد عديدة : دينية

وثقافية ، لغوية وعرقية ، جغرافية وتاريخية ، وقد أستوفت هذه الظاهرة اهتمام الانثروبولوجيين الذين وجدوا فيها ما يغري البحث ، ويساعد على تطوير الفهم لفكرة الثقافة ، وفحص بنياتها الداخلية ، وحركياتها الخارجية ، ومع أتساع الاهتمام بهذه الظاهرة تعددت وجهات النظر عند الانثروبولوجيين وانقسمت الى اتجاهات مختلفة ، فهناك من يرجع هذه الظاهرة الى التشابه في العقل البشري الذي يعمل بالطريقة نفسها في الظروف المتشابهة ، ويذهب الى هذا الرأي تايلور ويطلق على هذا التشابه الوحدة النفسية للجنس البشري ، فكل المجتمعات حسب رأيه لها القدرات العقلية نفسها ، وعندما تواجه هذه المجتمعات معضلات متشابهة فإنها تصل الى معالجات متشابهة ، وهناك من يرجع التشابه بين الثقافات الى تأثير ثقافة واحدة على جميع الثقافات الانسانية الاخرى ، وهذه الثقافة هي الثقافة المصرية القديمة التي أستطاعت الانتشار الى جميع دول العالم ، ويذهب الى هذا الرأي العالم اليوت سميث الذي كان متخصصا في دراسة الاثار المصرية القديمة ، فالمصريون القدامى حسب رأيه هم أصحاب الفضل في الابداعات والاختراعات الثقافية التي كانت أساس كل الحضارة الانسانية ، لما أمتاز به المصريون من قدرات إبداعية خارقة من جهة ، ولتمكنهم من الوصول الى اسيا والقارات الاخرى من جهة ثانية ، وقد أعتمد سميث في تكوين هذا الرأي على الاثار التي تم العثور عليها في جهات كثيرة من العالم ، وكانت تشبه في جزئياتها وتفصيلاتها الاثار المصرية ، وهناك من يرجع ذلك التشابه ليس الى ثقافة واحدة ، أو مركز حضاري واحد ، وإنما الى عدد من الثقافات لعبت دور المناطق الثقافية المحورية في التأثير على باقي الثقافات الاخرى ، الى جانب من يرجعها الى التأثير المتبادل بين الثقافات والمجتمعات الانسانية ، ويمكن النقاش في هذه الاراء ، ولعل أصوب رأي هو الجمع بينها ، وهذا التشابه بين الثقافات أوصل علماء الانثروبولوجيا الى فكرتين متعارضتين ، دارت حولهما نقاشات جادة بين من يرى أن هذا التشابه يكشف عن وجود قوانين كلية تحكم الثقافة الانسانية ، وتسيرها نحو مراحل ثابتة من التطور بطريقة متتابعة وحتمية ، تجعل من ثقافة كل مجتمع مهما كانت هويته ومكوناته أن تسلك مسارا واحدا ، وسياقا ثابتا متعاقب المراحل ، وبين من أعترض بشدة على هذه الفكرة كالرأي الذي أشتهر به فرانز بواز بأن ليس هناك صيغة واحدة وثابتة للتطور الثقافي تنطبق على جميع المجتمعات دون أستثناء في الماضي والحاضر ، ولا شك في صواب هذا الرأي لأن الثقافات لا تخضع لقانون المنطق الجبري .

سادسا : المقارنة بين الثقافات والانماط الثقافية : من أكثر ما تميز به علم الانثروبولوجيا ، ولعل ما برع فيه ايضا ، اهتمامه بالمقارنة بين الثقافات على اختلاف تنوعها ، وهكذا بين الانماط الثقافية على ما بينها من تفاوت وتباين ، وقد ظلت هذه المهمة الاكثر قربا وتناغما مع الانثروبولوجيا ، وكشف عن قيمة هذا العلم الذي يكاد ينفرد بهذه المهمة ألأكثر قربا وتناغما مع الانثروبولوجيا ، وفي نطاق هذه المهمة تبلورت معارفه وخبراته ، والقسم الاعظم منها ، الى أن أصبحت هذه المهمة في نظر البعض تمثل الغاية

الحقيقية من الانثروبولوجيا ، فحين يناقش العالم الامريكي كروبر هوية ومهمة الانثروبولوجيا التي دار حولها جدل طويل انذاك ، ينتهي الى القول بأن الهدف الأساسي للأنثروبولوجيا هو التمييز بين النماذج والانماط الثقافية المختلفة ، وليس الوصول الى التجريدات العامة أو القوانين ، وهذا ما ينتهي إليه أيضا روبرت بروفسكي الذي أتقد أن علم الانثروبولوجيا يتضمن في جوهره مقارنة وتحليلا لأوجه الاختلاف والتماثل في الثقافات ، وأشار الى هذا الرأي كاريزرس الذي حاول التشكيك في رغبة منه في إظهار الانثروبولوجية الاجتماعية التي ينتهي ويتحيز إليها على أنها ألأكثر إقناعا ، فقد خصص الجزء ألأكبر من كتابه (لماذا ينفرد الإنسان بالثقافة) لقضية تفيد – حسب قوله - أن علم الانثروبولوجيا لابد له أن يتجاوز الفكرة العامة عن مهمته التي تحددت بأنها ترجمة الثقافات ، ولذلك بأن يكون الهدف هو غرس أسلوب أكثر تاريخية ، وخلق وعي أكثر حدة بالتحول في الحياة البشرية ، ومن الدراسات التي يبجلها علماء الانثروبولوجيا ، والتي حاولت تأكيد مهمة الانثروبولوجيا في المقارنة بين الثقافات ، كتاب العالمة الامريكية روث بنيد يكت (أنماط الثقافة) . سابعا : التعامل مع الثقافة بوصفها وجودا حقيقا : لعل الانثروبولوجيا من أكثر العلوم الاجتماعية التي تحاول أن تبرهن على وجود حقيقي للثقافة ، وتعطي الثقافة صفة الوجود الحقيقي ، وتعاملت مع الثقافة بهذا المستوى من الوضوح ، بعيدا عن التعقيدات والغموض ، وتصوير الثقافة وكأنها تنتمي الى عالم لا يمكن وصفه وتحديده وإدراكه على صورة معينة ، كالهيولي التي لا وصف لها ولا رسم ولا حد ، ويظهر مثل هذا الغموض في حديث توماس إليوت عن الثقافة ، حين يقول : (الثقافة لا يمكن أن تكون واعية كل الوعي ، ان فيها دائما أكثر ما نعنيه ، ولا يمكن تخطيطها لأنها هي أيضا الاساس اللاواعي لكل ما نقوم به من تخطيط) ، او حين يقول : (ان الثقافة لا يمكن إبرازها الى الوعي كاملة ، والثقافة التي نعيها كل الوعي لا تكون أبدا كل الثقافة ، فالثقافة الفاعلة هي تلك الثقافة التي توجه مناشط اولئك الذين يستخدمون مايسمونه هم بالثقافة) ، وما توحي به هذه الاقوال وغيرها من هذا النسق ، أن من الوهم فهم الثقافة ، وتعريفها وإدراكها ، ومن يدعي ذلك يكون واهما ، في حين لا مكان لهذا الوهم ، أو لهذه الطريقة من التعامل مع الثقافة عند الانثروبولوجيين الثقافيين ، الذين ينزعون في الغالب الاعم –كما يقول كاريزر- للنظر الى الثقافة بوصفها واقعا مستقلا ، ويرى أن الانثروبولوجيين لديهم ميل الى أن يقطعوا شوطا ربما طويلا أبعد مما تسمح لهم به الشواهد والبراهين ، فيضعون على الثقافة وجودا حقيقيا ، وقوة سببية مستقلة ، والذين يرجعون الى الدراسات الانثروبولوجية يتعرفون على الثقافة بطريقة فيها من الوضوح ما لا يجدونه في الحقول الاخرى ، وتتكشف لهم العديد من الفروقات في طرائق النظر الى الثقافة . ثامنا : تحليل الثقافة في المجتمعات البدائية : إذا كانت الانثروبولوجية انفردت بشيء عن باقي العلوم الاجتماعية والانسانية الاخرى ، فهو اهتمامها بدراسة وتحليل الثقافات في المجتمعات البدائية ، فالانثروبولوجيا هي العلم الذي يكاد يتخصص في دراسة وتحليل الثقافات في المجتمعات

البدائية ، وفي هذا المجال تبلورت خبراته ، وتراكمت معارفه ونضجت منهجياته ، وتحددت تجريباته ، كما أنه العلم الذي وثق لنا تاريخ تلك المجتمعات ، وقد وجد علماء الانثروبولوجيا كما يقول الدكتور أبو زيد جاذبية في دراسة هذه المجتمعات وحسب قوله : فليس من شك في أن للشعوب البدائية أهمية وجاذبية ، خاصة بالنسبة لكل من يتأمل أو يبحث في طبيعة الإنسان والمجتمع ، وقبل الانثروبولوجيا كان مصدر الاهتمام بتلك المجتمعات يأتي عن طريق الرحالة والمبشرين المسيحيين وبعض الاداريين في المستوطنات الاستعمارية ، وما قدمه هؤلاء كان عبارة عن مشاهدات عامة ، أو تقارير خاصة ، أو تحليلات تخدم سياسات معينة ، ولم تكن الثقافة في صلب اهتمام ، الا بقدر ما تتصل بتلك الغايات والضرورات التوظيفية ، إلى أن جاءت الانثروبولوجيا وأصبحت العلم الذي نهض بطريقة منظمة لتكوين المعرفة بثقافات تلك المجتمعات ، والكشف عن مصادر تلك الثقافات وطبيعة مكوناتها وملامحها وعلائقها ، والعلاقات المتبادلة بين الثقافة والنظم والانساق الاجتماعية ، هذه بعض الاضافات المهمة للانثروبولوجيا في مجال الثقافة ، التي توثق العلاقات بين الانثروبولوجيا والثقافة من جهة ، وتجعل من الانثروبولوجيا حاجة ملحة للثقافة من جهة أخرى ، ولعل الانثروبولوجيا من أكثر المعارف والعلوم الاجتماعية والانسانية التي تعرضت للنقد والهجوم ، وصاحبتها الشكوك منذ نشأتها ، وظلت تلازمها لزمن طويل ، فالانثروبولوجيا هي العلم الذي كانت ولادته ولادة شبهة ، حيث ارتبطت هذه الولادة بالمعامل الاستعمارية ، وعدت الانثروبولوجيا على أنها علم ملحق بالنظام الاستعماري الذي يخدم برامجه ومشاريعه الاستعمارية ، وتحدد موضوع هذا العلم ومجاله ، بمجتمعات المؤسسة الاستعمارية ، وهذه حقيقة ثابتة لا يجادل فيها الاوروبيون أنفسهم ، وهم الذين اعترفوا بهذه الحقيقة ووثقوها ، وتواترت عنهم وعن غيرهم الكتابات والشهادات التي لا تضع مكانا للشكل في هذا الشأن ، ولسنا بحاجة الى التوغل في تفاصيل هذه الحقيقة ، أو الاسهاب في الحديث عنها ، والذي يعنينا وما نحن بصدده هو تلك الملاحظات التي ترتبط بعلاقة الانثروبولوجيا بالثقافة ، ومن هذه الملاحظات :

أولا : تصنف الانثروبولوجيا على أنها من العلوم الاجتماعية التي ساهمت منذ وقت مبكر في تعريف الثقافة ، التعريف الذي كان له اثر في تكوين المعرفة بفكرة الثقافة ، وخصوصا التعريف الذي قدمه تايلور ، والتعريفات وهكذا المفاهيم والتصورات غالبا ما تتصف في بدايات نشأتها بطابع العمومية ، وهذه حالة طبيعية تصدق على مختلف أقسام العلوم ، ولا تمثل نقصا أو ضعفا لأن الانتقال من العام الى الخاص بحاجة لزمن من التطور والتراكم والتكامل ، وهو انتقال ضروري ولكن بفعل قانون الحركة وليس اليا او طبيعيا ، والملاحظ على الانثروبولوجيا أنها أعطت المعنى العام والواسع للثقافة ، ولعل المعنى العام كان ضروريا أو مفيدا في وقته ، لكنه ليس فعالا إذا بقي على هذه الحال دون حركة نحو المعنى الخاص ، والذي يقصد به المعنى الاكثر ضبطا وتحديدا ، والمقصود بالمعنى العام للثقافة أن

الانثروبولوجيا تدمج كل شيء بالثقافة ، من الدين الى المعرفة والاقتصاد والاخلاق والسياسه والفن والعرف والقانون ، ولا تكاد تترك شيئا خارجا عنها ، وهو المعنى الذي ظهر متجليا في تعريف تايلور للثقافة ، التعريف الذي ساهم بقوة في تشكيل فكرة الانثروبولوجيا للثقافة ، وقد أدى هذا المعنى الانثروبولوجي للثقافة وظيفته ، وكان مهما ولافتا في وقته ، وبقيت له وظيفته الخاصة التي تتحدد في نطاق الانثروبولوجيا ، وهذه الملاحظة من أكثر الملاحظات التي استوقفت انتباه الكثيرين لشدة وضوحها ، لدرجة أن البعض بات يسخر من ذلك المعنى الواسع للثقافة الذي يتسع لكل شيء مهما علت مكانته ، ومهما دنت ، ونقل مثل هذه السخرية لويس دوللو مستشهدا بقول عالمة الاجناس مرغاريت ميد : (ان كلمة الثقافة لا تعني التقاليد الفنية والعلمية والدينية والفلسفية في مجتمع معين ، وإنما هي أيضا تقنياته الخاصة ، وأعرافه السياسية ، والاف الاستعمالات التي تكرس حياته اليومية ، مثل طرق تحضير واستهلاك الاطعمة ، ونمط إرقاد الاطفال الصغار ، وطريقة تعيين رئيس المجلس ، وأصول إعادة النظر في الدستور ، فالثقافة التي تكون بهذا المحتوى من الاتساع فإنها لا يمكن ان تعرف أو تحدد ، كما لا معنى للحديث عن الثقافة التي تعني كل شيء .

ثانيا : يرتبط مفهوم الثقافة –في منظور الانثروبولوجيا-بالمجتمعات البدائية ، وهو مفهوم خاص بتلك المجتمعات ، ويتناغم مع طبيعة مكوناتها وملامحها وكامل خصوصياتها ، والانثروبولوجيا- كما يقول عنها أبو زيد- هي المعرفة المنهجية المنظمة عن المجتمعات البدائية ، فقد جاءت لهذه المجتمعات ، ومن أجلها ، والرؤية التي شكلتها الانثروبولوجيا عن الثقافة إنما تعنى لحاجات وضرورات تلك المجتمعات ، ولا تعنى بحاجات وضرورات المجتمعات ما بعد البدائية وهكذا المجتمعات الحديثة والمتقدمة ، ولعل التوصل الى هذه الملاحظة كان بداية القطيعة وتغيير المنحى في العلاقة مع الانثروبولوجيا وفكرتها عن الثقافة ، وهذا التغير في الموقف من الانثروبولوجيا كان مؤثرا في تحريك وتطور مفهوم الثقافة ، وحين يحاول سيرج لاتوش نقد المفهوم الانثروبولوجي للثقافة ، يرى أن الثقافة في المجتمعات السابقة للعالم الحديث تغطي كافة جوانب نشاط الإنسان ، لأن هذه المجتمعات حسب رأيه تجهل تماما ما الاقتصاد ، وتجعل من المجال الاقتصادي منتظما في الكل الثقافي ، ويكون صنواَ ً لهذه الاستجابه الشاملة لتحدي الكينونة ، وقد فتحت هذه الاشكالية مجال المقارنة بين الانثروبولوجيا وعلم الاجتماع ، وفي سعي لتحديد صورة المجتمع الذي يتواصل معه كل علم من هذين العلمين ، فعندما صنفت الانثروبولوجيا على مجال المجتمعات البدائية ، صنف علم الاجتماع على المجتعات الحديثة ، ولهذا يرى توماس إليوت أن الانثروبولوجيا إذا حاولت النظر الى المجتمعات التي بلغت درجة عالية من النمو كالذي وصلت إليه المجتمعات المعاصرة ، فعلينا حسب قوله أن ندخل الانثروبولوجيا في علم الاجتماع ، والفارق في مجال الدراسة بين الانثروبولوجيا وعلم الاجتماع حسب رؤية أبي زيد أن الانثروبولوجيا تكرس معظم اهتمامها للمجتمعات

البدائية ، وحين يتكلم الناس عن علم الاجتماع فإنهم يعنون به على العموم دراسة مشكلات أو مسائل معينة في المجتمعات المتحضرة .

ثالثا : لقد ربطت الانثروبولوجيا الثقافة بسياسات ومشاريع سياسية متحيزة وتوظيفية ، ولذلك حين خضعت الانثروبولوجيا الى معامل النظام الاستعماري ، وأصبحت العلم المفضل للدراسة الحقلية ، وللتحكم في إدارة وتوجيه المجتمعات المستعمرة ، وكيفية التأثير فيها ، وتحويلها الى مجتمعات تابعة ، ومستوطنات هامشية ، ومدارات حزينة ، لهذا فقد كانت الانثروبولوجيا العلم الذي حاول السيطرة على الثقافة وضبطها ، وتحويلها الى منهجيات من أجل تكوين المعرفة بالمجتمعات الخاضعة تحت هيمنة القوى الاستعمارية ، والكشف عن أسرار هذه المجتمعات ، وتفكيك النظم الاجتماعية فيها ، وتحليل تصوراتها وعقائدها وأساطيرها وفنونها ، وجميع هذه المهام كانت توظف بشكل أساسي لضرورات ومقتضيات النظام الاستعماري ، وليس لضرورات ومقتضيات تلك المجتمعات المستعمرة ، لأن من يقوم بهذه المهام هم باحثون أو إداريون ينتمون الى مجتمعات النظام الاستعماري ، ولا يمتون بصلة لمجتمعات الدراسات الحقلية ، وغالبا ما يكون هؤلاء مكلفون إما مباشرة من الادارات الاستعمارية ، وإما عن طريق جامعات ومعاهد مرتبطة بتلك الادارات الاستعمارية ، وبهذه النشاطات والغايات تكون الانثروبولوجيا قد ساهمت في تجريد الثقافة من مكوناتها الاخلاقية ، وجعلتها تحت هيمنة السياسة ، وإذا كان هناك من يجادل في هذا النقد ، فهذا الجدل ممكن لوجود استثناءات خارجة عن ذلك النسق المنهجي ، ولا يفترض من هذه الاستثناءات ان تشكك في صحة ذلك النقد الذي يأخذ بجانب الكثرة الغالبة ، وليس القلة الاستثنائية .

رابعا : لقد تعاملت الانثروبولوجيا مع المجتمعات التي قامت بدراستها ووصفتها بالبدائية ، وكأن هذه المجتمعات أشبه ما يكون بمختبرات بشرية كغيرها من المختبرات الأخرى التي توظف للدراسة والبحث والتحليل ، ولأختبار وتجريب فرضيات ونظريات ، وأعطيت هذه العملية تسمية الدراسة الحقلية ، التسمية التي تفضح طبيعة الدور الذي تنهض به الانثروبولوجيا وكأنها تتعامل مع طبيعة مختلفة من البشر ، أو مع نوع من البشر أقل درجة من الاخرين ، أو أنهم أشبه ما يكونون بالكائنات الطبيعية غير البشر ، وحين يصور جيمس كليفور –الذي يصفه كاريزرس بمؤرخ علم الانثروبولوجيا – الثقافة في تلك المجتمعات يعدها كما لو أنها من الانواع الطبيعية ، شأنها شأن تصورنا –حسب قول كليفور- لكيانات العالم الطبيعي ، مثل أنواع النبات ، وأنواع الحيوانات وأنواع المعادن بوصفها أنواع طبيعية ، لهذا يمكن وصف النظرة الثقافية التي شكلتها الانثروبولوجيا عن المجتمعات البدائية ، على انها نظرة متعالية وفوقية ، وتنتهي الى تأكيد وجود مجتمعات بدائية ، ومجتمعات أخرى متقدمة ، لهذا فإن امام الانثروبولوجيا مهمة أخلاقية هي تغير مثل هذه السمعه . (مجلة الكلمة ، العدد **44**) .

أن متخصصي اللغة والادب الشفهيين والمكتوبين ومتخصصي الانثروبولوجيا والفلكلور وعلم النفس قد بدأوا يعثرون ثانية في موضوعات أبحاثهم على جوانب صالحة لإنجاز بحث مشترك

حول طبيعة المخيلة وتاريخها ، وهو بحث يرقى الى مستوى كبير من الدقة بالمقارنة مع سابقه ، ومن هنا فإن النظرية الحديثة في الانثروبولوجيا نفسها تدين بالكثير للأعمال التي أنجزها النقد الاوروبي حول الرمزية والمجاز والتحليل النفسي ودراسات أخرى من هذا القبيل ، واليوم يقاسم أيضا عدد كبير من الانثروبولوجيين نقاد الادب والفلكلوريين واللسانيين والفلاسفة العالم البنيوي ، هذا العالم الذي يتميز به الحاضر كما كان (المنهج المقارن) ميزة الماضي ، وتكتسي البنيوية أهمية كبرى بالنسبة للأعمال الادبية لأنها تبحث عن إطار يحتوي مبدئيا على سائر التعابير الجادة الصادرة عن المخيلة والفكر ، وإذا كان الانثروبولوجيون الذين يدرسون الادب يتوقفون بالضرورة مليا عند اختلافات الاسلوب والوظيفة في المحكيات تثير في مستوى جد عميق مشاكل مشتركة ، ويضع التداخل الملاحظ بين الانثروبولوجيا من جهة ، والفلكلور والدراسات الادبية من جهة أخرى ، يضع المساهمات السوفيتية (سابقا) في المقام الاول ، فهي فالواقع متميزة بجدية تصنيفها وتطور تقنيات تحليلها بما فيها المنهج البنيوي ، ويعتبر المصنف الذي يجري إعداده – في معهد غوركي للأدب العالمي التابع للأكاديمية السوفيتية للعلوم – في عشرة مجلدات حول الادب العالمي ، يعتبر بدون منازع المشروع الاكثر طموحا الذي يمكن العثور عليه في هذا المجال ، فهو يرتكز على سوابق منهجية هامة من بينها ما يسمى بعلم الادب التصنيفي المقارن ، والعنصر البنيوي في الدراسات السوفيتية متميز بالخصوص في الابحاث المتعلقة بالاساطير الملحمية والحكايات الخرافية ، وإذاكانت الترجمة وأصالة النصوص والحكم النقدي تعد أكثر المشاكل شيوعا في تاريخ الأدب وسوسيولوجيا ألأدب ، فإنها لا زالت قائمة الى اليوم ، لقد ألحقت الة التسجيل المحمولة – ولا زالت تلحق- بدراسة الادب والموسيقى تغييرا سريعا جدا ، غير أن ذلك لا يجب أن ينسي إيجابيات المناهج القديمة التي كانت تجمع النصوص بالكتابة وبمساعدة شرح محلي دقيق ، ففي تلك المرحلة كان الباحث ، بواسطة الاتصال الشخصي المباشر ، لا يتمكن من فهم تعقيد التلميحات المتواترة تواترا في قسم هام من الادب الشفهي فحسب ، بل كان أيضا يتمكن من أستيعاب معايير ألأسلوب وواجهة الحكم الأخلاقي والجمالي وعناصر العادة والتقليد ، وكلها أشياء لا تملك سوى حظوظ ضئيلة للظهور وسط تسجيل ميكانيكي سريع ، وهذا ما ينطبق على الادب والانثروبولوجيا على حد سواء ، لاشيء بمقدرته أن يعوض فكرا متمرسا قادرا على البحث عن تفسير نص من النصوص في عين مكان إنتاجه ، ويبدو أكثر فأكثر من البديهي ان النص الاصيل الشعري خاصة يتحدى في معظمه كل محاولة لترجمته الى مفردات اوروبية منحدرة من تجربة حياتية مختلفة تماما عن تجربته ، وتعتبر المعايير النقدية والمقولات الفنية عند الاهالي من المواضيع التي تتطلب بكيفية مستعجلة إجراء دراسة معمقة ، ولإنجاز مهمة مثل هذه يتعين على الانثروبولوجيين أن يتعلموا الكثير من الأدب المقارن ، لقد كانت الدراسة الانثروبولوجية للأدب – وعمليا لا زالت- تنكب دائما على الاعمال الشفهية أكثر من الأعمال المكتوبة ، ولكن الانتقال الذي تشهده اليوم الشعوب عديدة ، من طور التواصل

الشفهي الى طور التواصل المكتوب ، ينبغي أن يشكل مناسبة للأنثروبولوجيين أكثر من غيرهم لتحديد الاثار الجمالية والاجتماعية والتاريخية والنفسية المترتبة عن هذا التحول ، فالفرصة متاحة لهم بكيفية ملحوظة كي يسجلوا بالتفصيل وفي عين المكان الترتيبات الاجتماعية لدخول عالم الكتابة ، وانطلاقا من ذلك سيتمكنون من دراسة – بمصطلحات انسانية وواضحة- ماذا يتم عندما يملك المؤلف إمكانية أن يكتب وينشر لجمهور من القراء الفرديين بدلا من أن يغني أو يحكي أمام جماعة حاضرة ، لكن أعمال الانثروبولوجيين ليست في حاجة الى الاتكال على الادب الشفهي للشعوب ذات الثقافة المختلفة عن ثقافتهم ، فالاهمية التي يولونها للأدب ، شأنها شأن تلك التي يولونها للمجتمع ، هي مسألة تجربة اجتماعية كلية ، وإذا كانوا يمتلكون الكفاءة الادبية واللغوية الضرورية فلا شيء يمنعهم من القدرة على إعادة خلق هذا السياق حينما يتعلق الامر باداب المجتمعات الصغيرة التي لا تعرف الكتابة ، ويوحدونا أمل صادق في إمكان تحقيق ذلك . (الانثروبولوجيا والادب ، موريس فريدمان ، ترجمة : محمد أسليم) .

تفاوت التفاعل الانثروبولوجي مع اراء ونظريات ليفي ستراوس البنيوية عامة ونظريته في القرابة خاصة ، فإذا ما ألقينا نظرة على العالم الانكلوساكسوني ، هذا العالم بسلطة الخطاب الانثروبولوجي الرسمي ، فإن هذا التفاعل قد تفاوت مع نظرياته سواء من حيث الدرجة او النوع وسواء بين الانثروبولوجيا الثقافية في القارة الامريكية ، لننتقل الان ونرى مسارات هذا التفاعل في بريطانيا اولا حيث التفاعل كان اكثر بروزا ثم ننتقل وبشكل أقل إيجازا الى امريكا ، إن الدور الذي أحدثته نظرية ليفي ستراوس في القرابة في أوساط المهتمين بالنظرية الانثروبولوجية خاصة في أوساط الانثروبولوجيا الاجتماعية البريطانية يمكن إيجازه من خلال ما ذكره الانثروبولوجي البريطاني ادم كوبر عن أهميتها في تطور النظرية الانثروبولوجية : (أنه على الرغم من أن ترجمة (البنى الأولية للقرابة) الى الانجليزية لم تتم إلا في عام **1969** ، إلا ان الارتجاجات التي أحدثها هذا الكتاب في أوساط الانثروبولوجيا الاجتماعية البريطانية قد بدأت منذ لحظة صدوره في فرنسا في الاربعينيات وإستمرت حتى عقد السبعينيات ، ومما جعل نظرية ليفي ستراوس في القرابة تأخذ أيضا أهمية كبيرة بين صفوف الانثروبولوجيين الاجتماعيين البريطانيين تبني عددا من أبرزهم –خاصة أولئك الذين توجهوا بالنقد الى البنائية –الوظيفية- لآرائه ونظرياته البنيوية في موضوع القرابة ووضعها موضع التطبيق مما أدى ذلك الى اكتشاف عناصرها الايجابية والسلبية ، لقد أتيح لرؤية ليفي ستراوس البنيوية في القرابة والزواج قدرا واسعا من التفاعل والنقد والتطوير ، فقد قام عدد من الانثروبولوجين البريطانيين ومن واقع أعمالهم الحقلية في أفريقيا واسيا كإدموند ليش أو رودني نيدم وماري دوغلاس بالكشف عن أشكال من الزواج في أفريقيا كانت تعتمد على مبادئ تختلف عن مبادئ النسب القرابي التي نادت بها البنائية –الوظيفية وتتفق أكثر فأكثر مع بنيوية ليفي ستراوس ، وقد زاد من أهمية نظرية ليفي ستراوس عامة ونظريته في المصاهرة

خصوصا النتائج التي توصلت اليها الاعمال الحقلية لإدموند ليش ونوريالمان في مجال القرابة في سيريلانكا والمعتمدة في التحليل على المبادئ التي نادى بها ليفي ستراوس ، وكذلك الاعمال الاثنوغرافية للأنثروبولوجي الفرنسي لووي ديمون في الهند ، خاصة وأن ديمون قد أتي على ذكر أبعاد بنيوية لم يتطرق لها ليفي ستراوس ، وكان التفاعل البريطاني قد أدى على سبيل المثال الى قيام إدموند ليش ومن خلال مؤلفه (إعادة النظر في الانثروبولوجيا) بمطالبة الانثروبولوجيين بإعطاء أهمية مضاعفة لجوانب نادى بها ليفي ستراوس كالمبادلة ، والتبادل ، والمصاهرة ، وقد قدم لادموند ليش عددا من الامثلة الاثنوغرافية من واقع دراساته الحقلية في سيريلانكا وبورما لدعم هذه الاطروحات ، ولكن ادموندليش عاد في سنوات لاحقة ليقدم رأيا أكثر نقدا لنظرية ليفي ستراوس ، وكان هذا الرأي قد تقدم به ادموندليش في مجال تعريفه بليفي ستراوس ونظرياته عامة ، هذا وقد كان لإدموند ليش عدد من الملاحظات من بينها مثلا إن ليش كان يرى إن نظرية ليفي ستراوس في القرابة وإن مكنته من الكشف عن البناء الخاص بالقوانين العرفية للزواج ، إلا أنها كنظرية قد أغفلت السلوك الاجتماعي الواقعي للإنسان ، وهي كذلك بذهابها الى البحث عن العلاقات المنطقية للممارسات الزواجية تكون أيضا قد أهملت الوقائع الاثنوغرافية وإبتعدت عن الواقع السياقي الخاص بهذه الممارسات ، إن ليش بمعنى اخر يأخذ على ليفي ستراوس إهتمامه بالبنى وبالمنطق الداخلي للعلاقات الزواجية على حساب الاهتمام بالزواج كممارسة وسلوك إجتماعي ، أما ملاحظة ليش الثانية فتتمثل فيما يعتقده من عدم وضوح ليفي ستراوس في عدد من مفاهيمه وأن بعض من تلك المفاهيم تعاني ايضا من الاضطراب ، فهو يرى ان ليفي ستراوس لم يكن قادرا على التفريق مثلا بين مفهوم النسب **Desecent** من حيث كونه مبدءا قانونيا يتحكم في إنتقال الحقوق من جيل الى اخر ن وبين مفهوم اخر وهو مفهوم (البنوة **Filiation**)والخاص بعلاقة الوالدين بأبنائهم ويرى ادموندليش أن نفس الغموض قد قاد ليفي ستراوس للأفتراض الخاطئ بان زنا المحارم هو نقيض للزواج الخارجي ، أما ملاحظة ادموندليش الاخيرة فتنحصر فيما يراه من أن معالجة ليفي ستراوس لعلاقات القرابة إنما هي معالجة تنطلق من واقع الزاوية الذكورية ، أي أنها لا تقوم على زاوية أو مزدوجة من الناحية الذكورية والانثوية في نفس الوقت ، ورغم هذا النقد إلا أن إدموند ليش حاول تدارك موقفه من ليفي ستراوس ، فقد عاد ليؤكد على أنه في الوقت الذي إستفاد من طريقة ليفي ستراوس في النظر الى مفهوم البناء (بأعتباره نموذجا ينتمي الى ميدان الافكار وليس بأعتباره نظاما يمكن اشتقاقه من الملاحظة المباشرة للحقائق الاثنوغرافية على أرض الواقع) إلا أن هذا الامر لا يدعوه الى الاتفاق مع ليفي ستراوس حول جعل الظاهرة العقلية اللاشعورية مجالا للاهتمام الانثروبولوجي ، ويرى ذلك على أنه أمرا غير مقبول .(قراءة في الفكر الانثروبولوجي المعاصر ، كلود ليفي ستراوس ، ترجمة : عبدالله عبدالرحمن يتيم ، ص**77**-ص**80**) .

لقد تعددت مناهج البحث التي تستخدمها الانثروبولوجيا إنطلاقا من تعدد فروعها ، فهي تعتمد

على المنهج التجريبي و(الانثربومتري) أو منهج القياس الانثروبولوجي ، في مجال الانثروبولوجيا الفيزيقية ، وهناك بعض المناهج العامة التي تشترك فيها الانثروبولوجيا مع فروع عديدة من العلوم الانسانية ، والعلوم الاجتماعية ، سيما في مجال الدراسات الاجتماعية والثقافية ، حيث يحصل الاشتراك بين الباحث الانثروبولوجي والباحث في علم الاجتماع او النفس أو علم السياسة ، أو الاقتصاد في استخدام مناهج عامة ، إن الاعتماد على مناهج البحث عند انجاز الابحاث والدراسات الاكاديمية جدا ضروري ذلك ان المنهج هو الموجه والمرشد للخطوات والمراحل التي يقوم بها الباحث عندما يحاول الربط بين ما تحصل عليه من بيانات ومعطيات من الواقع ، وبين النظرية التي تعبر عن طريقة الباحث في فهم هذا الواقع ، إن الدراسات الانثروبولوجية تمتاز بترابطها وتكاملها من ناحية ، وبنظرتها الشامل من ناحية أخرى ، وذلك من خلال ارتباط الظواهر الاجتماعية بالبيئة الاجتماعية ، والمجال الايكلوجي ، وهذا الذي يجعل تفسير الحقائق الانثروبولوجية قائما على ترابطها وتشابكها ، وهذا الذي يميز المناهج الانثروبولوجية عن غيرها من مناهج العلوم الاخرى ، سواء كانت طبيعية او اجتماعية ، وكانت مناهج البحث الانثروبولوجية قد تطورت مصاحبه للتطور التاريخي الذي مرت به الانثروبولوجيا كعلم ، وكانت الانثروبولوجيا قد بدأت من خلال بحوث مونوغرافية ، ثم حصل تطور وصارت تعتمد على البحوث المقارنة ، هذه الاخيرة كانت قائمة على أسس علمية حتى أصبحت الانثروبولوجيا تستخدم المناهج الاحصائية والقياسات العلمية ، لقد شهدت الانثروبولوجيا كعلم تحول وتطور كبير في المناهج ، والنظريات ، وطرائق البحث خاصة بعد الحرب العالمية الثانية ، وأصبح أسلوب الدراسة الحقلية نقطة انطلاق لعملية نقدية جديدة وكان النقد في أغلبه موجه الى الطريقه التقليدية في البحث الميداني ، هذه الاخيرة كانت مسموح فيها أحيانا للباحث بدراسة الوقائع الانثروبولوجية بصورة تغلب عليها رؤيته الخاصة ، التي لا تخلو من التأثر بقيمه ومعتقداته ولغته واتجاهاته على رؤية الاهالي ذاتهم وهذا الاسلوب من شأنه إنتاج المؤلفات الضخمة دون أن يؤدي الى تعميق الفهم ، ويذكر احمد ابو زيد ان الانثروبولوجيا في الخارج – ويقصد العالم العربي- تغيرت تغيرا جذريا ، وهي ترتكز على موضوعات الساعة ، فالانثروبولوجيا هي منهج يطبق على الكثير من مشكلات البحث ، لم يكن يتعرض لها الانثروبولوجيون السابقون ، إن المتتبع لتاريخ الفكر الانثروبولوجي يجد تنوع واختلاف مناهج البحث وتعددها ، وهذا راجع الى اسباب متعددة ، منها أختلاف اهتمامات الباحثين في ميدان الانثروبولوجيا ، وقبله المراحل التاريخية لتطور الانثروبولوجيا ، والعمل على تحديد موضوعها ، وأهم الغايات العلمية المرجوة من وراء دراسة هذا العلم ، إضافة الى تأثر الفكر السوسيولوجي والانثروبولوجي بالتيارات الفكرية الكبرى من مرحلة زمنية الى أخرى ، وقد كان لأسهامات عالم الاجتماع الفرنسي إميل دوركايم في معالجة الظواهر الاجتماعية في ضوء المنهج العلمي ، أثر كبير عند الانثروبولوجيين ، وكان سببا في إثارة العديد من

القضايا في الفكر الانثروبولوجي ، وكان ابرز من تأثر بالمنهج الدوركايمي العالم البريطاني رادكليف براون ، حيث عمل هذا الاخير على أكتساب الانثروبولوجيا الاجتماعية خصائص العلم الطبيعي ، فكان ينظر للأنساق الاجتماعية على أنها أنساق طبيعية ولا جدوى من معرفة تاريخ نشأة هذا الانساق وتشكلها وتطورها ، وفيما يلي عرض لمناهج كبرى في مجال الانثروبولوجيا : 1- الانثروبولوجيا والمنهج الطبيعي : لقد نظر رادكليف براون الى علم الاجتماع على انه علم طبيعي ، وأقر على ان المجتمع عبارة عن نسق طبيعي وبالتالي فهو خاضع ومسير بمجموعة من القوانين ، والهدف المرجو من إجراء الدراسات والابحاث حول المجتمع هو التوصل الى كشف وصياغة هذه القوانين ، وقال رادكليف براون أن الانساق الاجتماعية هي أنساق طبيعية ، وبالتالي فطبيعة المنهج الملائم لدراستها هو المنهج الطبيعي ، على أعتبار أن نسق المفهومات يحدد معنى البناء الاجتماعي ، والوظيفة الاجتماعية ، ويرى الكثير من العلماء والمفكرين أن ما يناسب الانثروبولوجيا كعلم هو المنهج الطبيعي ، وقد كان تطبيق المنهج الطبيعي ناجح في الانثروبولوجيا الفيزيقية ، التي أهتمت بدراسة الجانب الفيزيقي للانسان ، كالهياكل العظمية ، حجم الجمجمة ، والقياسات الاخرى المختلفة ، وأعتمد الباحثون في ذلك على الحفريات ، وإجراء التجارب على البقايا المادية التي خلفها الإنسان ، أما الانثروبولوجيا الاجتماعية فقد يقول البعض أنها لا يمكن أن تكون تجريبية ، غير أنها تشترك مع بعض فروع العلوم الطبيعية ، وتذكر بعض الدراسات ان رادكليف براون يرى : ان المنهج التجريبي هو المنهج العلمي الوحيد الذي يمكن عن طريق استخدامه التوصل الى التعميمات الاستقرائية ، كما ان الملاحظة التجريبية هي الملاحظة الموجهة ببعض التصورات العامة ، وبذلك يمكن التوصل الى التعميمات الاستقرائية التي يستقرؤها الباحث من المشاهدة التجريبية المنظمة والتي تصدق على عدد معين من الظواهر الاجتماعية على اعتبار أنها تمثل نوعا خاصا من الظواهر الطبيعية ، التي تسير وفق قانون الطبيعة ، ويقصد رادكليف براون بتطبيق المنهج التجريبي على الظواهر الانسانية هو التوصل الى أكتشاف القانون الذي تخضع له الظاهرة ، على أعتبار أنها أحدى الحالات الجزئية ، وتقتضي خطوات المنهج العلمي أن تستند الى وضع الفروض ، ولذلك أستخدم رادكليف براون في بحوثه الانثروبولوجية الفروض في توجيه هذه البحوث ، ويعرف هذا الامر بالمنهج الفرض الاستنتاجي ، ويستند هذا المنهج على فرض بعض الفروض العلمية بأعتبارها قضايا أولية مستنبطة على أساس منطقي نظري ، أو من خلال المشاهدات العينية التي يقوم بها الباحث في الحقل الاجتماعي ، مع ضرورة الاشارة الى ان رادكليف براون قد أكد على علمية الانثروبولوجيا الاجتماعية ورأى ضرورة التمييز بين القوانين الطبيعية والقوانين الاجتماعية ذلك أن هذه الاخيرة هي قوانين من نوع خاص ، وإذا كان رادكليف براون قد أقر بعملية الانثروبولوجيا الاجتماعية ، فهنالك من عارضه من العلماء ، ورأى ان الانثروبولوجيا الاجتماعية ماهي الا فرع من فروع الدراسات

الانسانية ، ومن بين هؤلاء العلماء نجد إيفانز بريتشارد الذي قال ان الانثروبولوجيا الاجتماعية إذا نظرنا اليها من زاوية موضوع دراستها ، ومن ناحية أخرى الى غايتها أو ألاهداف المرجوة من دراستها ، فنجد أولا من ناحية الموضوع ان الانثروبولوجيا الاجتماعية تدرس المجتمع الانساني وتنظر اليه على أنه مؤلف من أنساق رمزية ، وأخلاقية ، وبالتالي فهي ليست أنساق طبيعية ، وهذا يؤدي بنا الى استنتاج مفاده أن الانثروبولوجيا الاجتماعية تهتم بالكشف عن الانماط والانساق السائدة ، لا التوصل الى قوانين طبيعية ، ويمكننا الاستفادة من نتائج الدراسات الانثروبولوجية الاجتماعية في مجال التخطيط ويرى ايفانز بريتشارد ان وجهة نظر رادكليف براون بأعتبار الانثروبولوجيا علم يخضع للمنهج العلمي الطبيعي ، نشأت من تأثره بالفكرة السائدة في القرن الثامن عشر ، التي كانت تنظر للمجتمعات الانسانية على انها انساق طبيعية ، وأقر بريتشارد على ان الانثروبولوجيا هي أحدى فروع الانسانيات ، وحدد الشروط والضوابط التي يجب أن يتصف بها الباحث الانثروبولوجي عند القيام بدراسة المجتمعات الانسانية ، ولعل من أبرز هذه الشروط هو أن يكون الباحث قادرا على التفاعل مع مجتمع البحث ، وأن يشعر كذلك الباحث بالاهتمام والانعطاف إزاء موضوع الدراسة ، إن تطبيق المنهج العلمي في مجال العلوم الانسانية والاجتماعية ، يختلف عنه في مجال الطبيعيات ، ففي ظواهر معقدة جدا إضافة الى صعوبة عزلها صناعيا عن اجزاء التجربة ، إضافة الى صحة التنبؤ في الابحاث الطبيعية ، عكس التنبؤ في الابحاث الانسانية والاجتماعية ، ذلك ان الاحداث الاجتماعية لا تتكرر بنفس الطريقة ، ونفس الدرجة ، وقد أدى استخدام المنهج العلمي في الدراسات الانثروبولوجية الى ظهور بعض القضايا المنهجية ، ومن أبرز هذه القضايا استخدام مصطلح الضبط ، والتجريب ، ويرى بعض المفكرين ان استخدام مصطلح الضبط في الدراسات الانثروبولوجية ، نتج عن أهتمام الانثروبولوجيين بالمشكلات المنهجية ، وخصوصا هؤلاء الذين يؤيدون العلاقة بين الانثروبولوجيا والعلوم الطبيعية ، ولذلك يفضلون استخدام التكميم والاختبارات الموضوعية والتجريب ، بالاضافة الى تطوير وتحسين الادوات التكنيكية التي تؤدي الى التنبؤ والموضوعية في جمع المادة ، وكتابة التقرير ، وتفسير المادة التي يحصل عليها الباحثون من الدراسات الميدانية ، أما الفريق الأخر من العلماء الذين لا يؤيدون فكرة العلاقة بين الانثروبولوجيا والعلوم الطبيعية ، فإنهم يركزون على أهمية العلاقة بين الانثروبولوجيا والانسانيات ، ويؤكدون على استخدام الادراك والتبصر والحدس ، وعنصر الفن بالإضافة الى أنهم أقل تفاؤلا حول إسهام التكميم في الانثروبولوجيا . (منتدى الانثروبولوجيين والاجتماعيين العرب) .

كان الانثروبولوجيون القدامى يقولون انهم معنيون (بكل شيء حول الإنسان) ، ولم يكن بمقدورهم ان يتوقعوا ان مدى الدراسات التي تلقي ضوءا على تأريخ الإنسان ، وعلى سلوكه الاجتماعي وعلى صفاته الحياتية والنفسية ، سوف تنمو وتتسع بحيث لا يستطيع احد ان يؤمل الاحاطة بميادينها كلها ، واليوم توجد وجهات نظر مختلفة

حول افضل وسيلة لتصنيف هذه الموضوعات المختلفة ، فبعض العلماء يؤمن بـ(تكامل الدراسات الانثروبولوجية) وهذا يعني عمليا ، ألأحتفاظ بجميع العلوم التي تكون علم الإنسان كما كان يراها رجال (المعهد الملكي الانثروبولوجي) حين أسس عام**1843**م مع إضافة موضوع اخر استلزمه التمسك بهذا المنحى ، فقد أصبح ضروريا ان ترتبط الانثروبولوجيا الاجتماعية بالانثروبولوجية الطبيعية او بتصنيف البشر الى عناصر ، او بعلم الاثار ، او بدراسة ما خلفته المجتمعات القديمة او بعلم اللغات ، اي دراسة الاسس التي تقوم عليها اللغة ، وحين نمت كل هذه الدراسات فاضحت تخصصات منفصلة ، وبرزت عائلة كاملة جديدة من الدراسات الاجتماعية ، أصبح البعض يفضل ارتباط الانثروبولوجيا الاجتماعية بهذه العائلة ، وارتباط الانثروبولوجيا الطبيعية بالدراسات الحياتية ، ومهما يكن من امر ، فلقد اضحى ميدان الانثروبولوجيا الاجتماعية الان واسعا غاية السعة ، لدرجة اصبح معها قليل من العلماء يؤملون ان يجعلوا من أنفسهم خبراء فيه ، وفي الوقت عينه خبراء في أي فرع من فروع الانثروبولوجيا الأخرى ، بمعناها الواسع ، فكل انثروبولوجي اجتماعي يجب ان يعرف لغة الشعب الذي يدرسه ، ولكن قليلا منهم يستطيع ان يقوم بدراسة مركزه لعلم اللغات ، أن الموضوع الجديد الـ**(Ethology)** وهو دراسة سلوك الحيوانات الحية ، يرتبط بشكل واضح بالانثروبولوجيا الاجتماعية ، والمتخصصون بهذا الفرع هم علماء الحيوان عامةً ، ولكن أهمية هذه الدراسة بالنسبة للانثروبولوجيين الاجتماعيين تكمن في أننا نستطيع ان نرى في سلوك مجموعات من الحيوانات نظائر كثيرة لسلوكنا ، ولذا فنحن نستطيع ان نتوقع ان نتعلم اي واحد من ميولنا (قائم على اسس) وراثية ، وكمثال على ذلك ان كثيرا من انواع الحيوانات تعرف السيطرة والخضوع ، وهما شكلان اوليان للأعتراف بالسلطة ، أي الاساس الذي تقوم عليه كل الانساق السياسية ، ويختلف علماء سلوك الحيوانات الحية حول هذا الموضوع الهام : هل الحيوانات (اعتدائية) بطبعها ؟ ويميل بعضهم الى نسيان ان البشر قد ذهبوا الى ابعد مما تفعل الحيوانات في قدرتها على كبح جماح دوافعها وحوافزها ، ويحاولون ان يفسروا سلوكنا كما لو كنا اكثر شبها بالقردة العليا ، مما نحن فعلا ، ولكن لان الدراسة تتطور ، فإنها كفيلة بان تلقي اضواء اكثر سطوعا على مصادر سلوك الإنسان ، والعلم الاجتماعي الاكثر قربا من الانثروبولوجيا الاجتماعية هو علم الاجتماع ورغم ذلك فهناك كثير من الاختلاف في الاراء حول العلاقة بين العلمين ، فكل واحد من العلمين يدعي انه يدرس المجتمع كله ، وليس جانبا واحدا منه فحسب ، كدراسة نظمه الاقتصادية او السياسية ، وعلم الاجتماع اقدم من الانثروبولوجيا الاجتماعية ، فلقد بدأ بـ(أوكست كونت) **1798-1857** في فرنسا وبـ(هربرت سبنسر) **1820-1903** في بريطانيا والرجلان اللذان يعتبران مؤسسي الانثروبولوجيا الاجتماعية التقليدية في بريطانيا هما مالينوفيسكي وراد كيلف براون ، ولقد اعتمد الاخير على علماء الاجتماع الفرنسيين الذين ظهروا في اواخر القرن التاسع عشر ، وقد قال رادكليف براون في خطاب القاه بمناسبة اختياره

رئيسا للمعهد الملكي الانثروبولوجي : (انني راغب جدا اذا رغب اي واحد منكم ان ادعوه (ويقصد الانثروبولوجيا الاجتماعية) علم الاجتماع المقارن) ، وهو نفسه رغب دون أدنى شك ، في ان يضع تعميمه في اطار المجتمع بصورة مطلقة ، وليس في إطار نوع معين من المجتمع يفترض انه يخص مجالا خاصا من مجالات نشاط الانثروبولوجيين ، ولقد قال احد علماء الاجتماع المعاصرين وهو (دونالد ماك) وهو واحد من عدد قليل من رفاقه في المهنة درس الانثروبولوجيا الاجتماعية دراسة جامعية منظمة : (انني لا استطيع ان ارى وجود ولا يمكن ان يوجد اي شيء غير تطابق في نظريتنا) ، وتملك كثير من الجامعات البريطانية حديثة التكوين اقساما مشتركة لعلمي الاجتماع والانثروبولوجيا ، وتدعو احدها نفسها بأعتزاز قسم الانثروبولوجيا رغم انها تملك استاذين لكل موضوع وكلهم يحمل شهادة جامعية في الانثروبولوجيا الاجتماعية ، فكيف اذا يكون التقسيم ؟ ان احد الاسس التي يرتكز عليها التقسيم يتضح من الحقيقة المذكورة انفا وهي : ان الجامعات تعطي شهادات منفصلة في كل واحد من الموضوعين ، ولكن لابد ان يكون سبب لذلك ، والسبب البسيط غير انه ناجم عن التطبيق وليس عن النظرية ، فكل واحد من العلمين يعالج مشكلات مختلفة والى حد بعيد ، بأساليب مختلفة ، ولكن قد يقال انهما فرعان من دراسة المجتمع شأنها في ذلك شأن علم النبات ، وعلم الحيوان ، وكلاهما فرع من فروع علم الحياة ، وينتظر من علماء الاجتماع ان يدرسوا المجتمعات الصناعية التي برزت الى الوجود في القرن ونصف القرن الماضي ، وهم لا يدعون انهم يعالجون هذه التنظيمات الضخمة المعقدة ككل ، ولكنهم يدرسون جوانب مختلفة منها ، فهم يستندون في دراساتهم الى تقارير تأريخية واحصائية ، ويحصلون على قدر كبير من معلوماتهم عن الاوضاع الراهنة بالاستخبار الذي يجمعون به معلومات عن عدد محدود من النقاط من أشخاص عديدين ، وليس عليهم ان يفتحوا كل كتاب يكتبونه بوصف للمجتمع الذي يعالجون مشاكله ، لأنه من طراز المجتمع الذي يعيش فيه قراؤهم ، ولكن الانثروبولوجيين يعملون في مجتمعات غريبة عن مجتمعاتهم في حضارات اخرى ، كما اطلق عليها الانثروبولوجي جون بيتي من جامعة اكسفورد في عنوان كتاب له كتبه كمقدمة للانثروبولوجيا الاجتماعية ، وهذه المجتمعات بعامة ، ظلت حتى وقت قريب بدون تكنلوجيا المكنات التي تعتمد عليها المجتمعات الصناعية ، وهي في الاغلب ، بدون وسائل للاتصال ، كالكتابة وبدون نقود يتداولها افراد المجتمع ، فالانثروبولوجيون لا يملكون من الوثائق التي يعتمدون عليها في البحث في المجتمعات الأمية ، غير النزر اليسير ، وعليهم ان يقدموا سدا للفراغ ، صورة كاملة للقارئ قبل ان يستطيع فهم الموضوع المحدد الذي يريدون دراسته ، ورغم ان اهتمامهم الرئيس يدور حول البناء الاجتماعي للمجتمع وهو شبكة علائق الحقوق والواجبات التي تربط افراد المجتمع فعليهم ايضا ان يسجلوا الحضارة او كما يسميها الكتاب الاقدمون ، عادات او طرائق سلوك افراد المجتمع الذين تواضعوا هم انفسهم عليها ، وكثير منهم يهتم بالرمزية التي يلجأ اليها المجتمع لتفسير غوامض

العالم الذي يعيشون فيه ، وهي موضوعات ليس اي واحد منها موضع الاهتمام العادي لعالم الاجتماع ، ان اسلوب الانثروبولوجي في الدراسة هو ما يسمى الملاحظة بالمشاركة ، فعليه ان يعيش في قرية (او في مدينة قريبة) وان يتعلم لغة الشعب الذي يدرسه ، ويراقب الفعاليات اليومية ويشارك فيها وعليه ان يتعقب المشاكل والمنازعات التي تحدث ، وهذا الاسلوب غير مناسب الا في المجتمعات الصغيرة وبعض الدراسات الميدانية الجيدة للغاية قد أجريت في قرى ذات عدد محدود جدا من الاكواخ ، والمؤكد ان بعض الدارسين يتخطون الحدود كما ان تلك الحدود ليست واضحة في الحياة الواقعية كما صورناها ، فـ(اليابان) احدى الدول الصناعية الرائدة في العالم ، ولكنها شديدة الغرابة بالنسبة لـ(الانكلو- سكسونيين) فلقد قال عالم اجتماع بارز عمل في احد احياء (طوكيو) ، وقوله ينطبق على مايقوله الانثروبولوجيون حين يريدون ان يكشفوا عن قيمة موضوعهم ، أنك لا تعرف كيف تحكم على الاشياء او تفسرها في مجتمعك الذي تنتمي اليه مالم تكن قد اطلعت على شيء مغاير له كل المغايرة في مجتمع اخر ، ومن جهة اخرى ، فلقد عمل الانثروبولوجيون في مؤسسات كمستشفيات الامراض العقلية ، والمصانع ، ينظرون اليها كـ(مجتمعات كاملة) بقدر ما يتعلق الامر بدراساتهم ، كما طبق بعضهم تجاربه على تحليل القرابة ، على مجتمع مدينة لندن ، ويميز الدارسون في الاستعمال البريطاني بين الانثروبولوجيا الاجتماعية (الاثنولوجيا) التي تهتم بشكل رئيس بالتاريخ الغابر للشعوب التي لم تترك اثارا مكتوبة ، وهي لذلك شديدة القرب من علم الاثار ، وهناك مصطلح اخر هو (الاثنوكرافيا) الذي يشير الى اساليب جمع المعلومات بالبحث المباشر- بالمشاهدة ، بغض النظر عن موضوع البحث ، كما يشير الى الكتب التي يؤكد فيها على وصف المجتمعات المدروسة اكثر من التوكيد على الكتب التي تعالج مشكلات نظرية عامة . (مقدمة في الانثروبولوجيا الاجتماعية ، لويس مير ، ترجمة : شاكر مصطفى سليم ، ص**13**-ص**17**).

ان علم الإنسان الذي يقوم على مقارنة الشعوب والمجتمعات بعضها ببعض ، يهدف الى الوصول الى ان الجنس البشري واحد وأنه مؤتلف لا مختلف ،وانه يجب ان يتواصل لا ان يتباعد ، وعن علاقة علم الإنسان بالقرآن يقول د . زكي اسماعيل انها علاقة وثيقة لأن القران أنزله الله لهداية البشر جميعا فمحور القران هو الإنسان وعلم الإنسان علم وضعي وضعه الإنسان لدراسة الإنسان ليصل الى نفس الهدف وهو فهم الإنسان ومن خلال هذا الفهم يمكن ان يحدث التقارب لا التباعد والوئام لا الخصام ، فسبب الحروب التي تحدث بين الشعوب كانت النتيجة ان الإنسان لا يفهم الإنسان ، وحتى في البلد الواحد كيوغسلافيا وروسيا تقوم الحروب بين أهل البلد الواحد لأن الصرب والروس لا يفهمون المسلمين ، ونفس الامر يحدث في كل انحاء العالم ولهذا قامت الحرب العالمية الاولى والثانية ، فهتلر قال ان المانيا فوق الجميع ولم يفهم ان اوروبا لها كبرياؤها وكرامتها ، وهكذا فإن علم الإنسان يهدف

الى الوصول الى وحدة الجنس البشري وفهم الإنسان للانسان لا للفوارق وبالتالي فهو يلتقي مع الاسلام الذي يقول (كلكم لآدم وادم من تراب) ، ويقول ايضا على لسان رسوله صلى الله عليه وسلم (لافضل لعربي على اعجمي ولا لأبيض على اسود الا بالتقوى) وهكذا فإن المفاضلة في الاسلام بين انسان وانسان تختلف تماما عنها في البراجماتية الامريكية او الرأسمالية الغربية أو الشيوعية الشرقية ، وعلم الإنسان يدرس الإنسان من حيث جسمه وطبيعته البيولوجية ، ومن خلال هذه الدراسة وصل هذا العلم الى أمور هامة ، لكن القرآن سبق هذا العلم فذكر هذه الامور في قوله تعالى (وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنْ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً) (70) / الاسراء ، وهذا التفضيل قال عنه المفسرون التقليديون عند تمييز الإنسان عن الحيوان بأنه يعيش منتصبا على رجليه ويأكل بيديه وينظر للأمام ، ولكن دراسات علم الإنسان الفيزيقي تجاوزت اراء المفسرين التقليديين وقالت ان الإنسان لم يكرمه الله فقط بالعقل والفكر وإبداع الثقافة وإنما بتكوين جسمي عضوي فريد يتجلى في التركيب المخي المتميز بتعقيد معين لا يوجد في غيره من المخلوقات ، كما يتميز بالتركيب الخاص للقدم والحوض والسيقان والسلسلة الفقرية واليدين والابصار ، والباحث المتعمق في هذه الامور يصل الى ان الله لم يخلق الإنسان عبثا وانما لغاية وحكمة معينة ، لقد استطاعت الانثروبولوجيا ان تدرس الإنسان في تاريخه الطبيعي منذ ملايين السنين ، واستطاعت ان تصل الى ان الإنسان الحالي اختلف عن الإنسان الاول ولكن ذلك كان في الطول وشكل الوجه والشفاه ، إلا ان الإنسان هو الإنسان خلقه الله بشراً من آدم ، لكن للاسف فإن كتب الانثروبولوجيا مليئة بأفكار داروين الذي قال بالانتقاء الطبيعي وإن الإنسان خلق من غيره من الحيوانات التي هي أقل منه في الدرجة ، وإنه كان يمشي على أربع ولكن مع التطور أصبح يحاول ان يدافع عن نفسه ، ومن هنا استطاع ان يمشي على رجلين ويبدأ في النهوض ، وحينما وصل الى هذا بدأت جبهته تختلف ، ووجود الجبة أحدث نمواً في الدماغ فأصبحت رجلاه ألأماميتان يدين ، إلا ان تلاميذ داروين أنفسهم انتقدوا هذا الكلام لأن معنى وجود الجبهة لا يعني اتساعا في المخ وحتى لو أن هناك اتساعا في المخ فأين كانت مراكز اللغة وكيف تطورت حتى نطق الإنسان ، لقد ذكر القران التطور فقال تعالى : (مَا لَكُمْ لا تَرْجُونَ لِلَّهِ وَقَاراً (13) وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَاراً) نوح ، والاطوار هذه هي أطوار الجنين وتحوله من النطفة الى المضغة الى العلقة . . الخ ، والقران يقول ان الله هو الذي خلق ادم بيديه خلقا خاصا وكذلك خلق كل مخلوق غير الإنسان ، والعلم يقول لنا ان الخروف لم يتطور الى الغزالة وان الجمل لم يتطور الى حصان ، والعلم يقول ايضا ان الحصان ذا الحوافر احتاج الى **50** مليون سنة كي يتطور الى حصان بلا حافر ، وعلى هذا فلو سلمنا بصحة كلام داروين فإن القرد يحتاج الى بلايين السنين كي يتطور الى انسان ، بينما يتحدث العلم عن **15** مليون سنة فقط هي عمر الإنسان ، واذا قلنا ان الإنسان يتحول الى قرد فإن هذا ينفي ان الله قادر على ان يخلق من جديد . . لكنه سبحانه وتعالى حسم هذا الامر فقال : (أَوَلَمْ يَرَوْا

كَيْفَ يُبْدِئُ اللَّهُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ (19) العنكبوت ، وقال ايضا : (قُلْ سِيرُوا فِي الأَرْضِ فَانْظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ ثُمَّ اللَّهُ يُنشِئُ النَّشْأَةَ الآخِرَةَ) العنكبوت ، والله تعالى يخلق هذا البشر مرة أخرى يوم القيامة وكأنه سبحانه وتعالى يقول أنا أستطيع ان افعل ذلك ولست بحاجة الى ان يحدث التطور بين الكائنات ، وهناك أية أخرى تدحض كلام داروين وهي (وَاللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِنْ مَاءٍ فَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى بَطْنِهِ وَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى رِجْلَيْنِ وَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى أَرْبَعٍ) النور / 45 ، واذا كان التطور صحيحا لذكر الله تعالى من يمشي على أربع أولا ، ثم ان العلم لا يمكن ان يقوم الا بالتجريب ، فهل قام داروين هذا التجريب وشاهد بعينيه ، هذا محال وما كان كلامه الا تخمينا وظنا ، والظن لا يغني عن الحق شيئا . (موقع الانثروبولوجيا علم اسلامي اسمه الرحالة المسلمون الالكتروني) .

ربما كان أعظم وأخطر التأثيرات التي أحدثتها الانثروبولوجيا هو إسهامها في تغيير النظرة الى الإنسان وطبيعته ، بالاضافة الى الاراء الثاقبة المتصلة بمفهوم الثقافة ، وهو مفهوم يلقى قبولا عاما بوصفه مجالا لأتفاق معظم العلماء الاجتماعيين ، فضلا عن أن هذا المفهوم قد أصبح مألوفا بالنسبة للعلماء الاجتماعيين الاخرين وبأستخدام الانثروبولوجيا لمفهوم الثقافة ، فإنها تضع أمام الإنسان مراة تمنحه صورة أفضل لنفسه وقرنائه ، كما تسهم في فهم نشأة المجتمع وطبيعته ووظائفه ومنظماته ، ولقد أوضحت كثير من المناقشات والدراسات المقارنة أنه على الرغم من أن الافراد يواجهون مشكلات مشتركة ، فإن الحلول الثقافية لهذه المشكلات متنوعة ، ويتوقف رصد هذه الحلول على ما تقدمه الانثروبولوجيا من تصورات عديدة ، وأقتراحات متنوعة ، وهنا يبرز سؤال مؤداه ماهي طبيعة تلك المشكلات وأنواعها ، وما هو الدور الذي يمكن للأنثوبولوجيون أن يقوموا به ؟ هذا ما نقدمه في الفقرات القادمه ، وتجدر الاشارة منذ البداية الى أننا لا نقدم وصفا تفصيليا للدور الذي يقوم به علم الإنسان في التعامل مع عدد من القضايا الاجتماعية ، بل سنقتصر على بعض المجالات فقط مثل : مشكلات التنمية ، وقضايا الصحة والخدمات المرتبطة بها ، وأدوار المرأة المتغيرة والاثار المترتبة عليها ، وأخيرا القضايا المرتبطة بالزيادة السكانية والتفسيرات الانثروبولوجية لها ، ومن ثم فإن أهم الموضوعات والقضايا الاجتماعية التي تقع في إطار أهتمام علم الإنسان هي :

1- التغيرات المتصلة التي تنجم عن ظاهرة التحضر مثل عدم التكيف الثقافي ، انحراف المعايير ، التغيرات في بناء الاسرة ووظائفها .

2- التغيرات المتصلة بإدخال الاساليب التكنلولوجية الحديثة في المجتمعات النامية عامة ، والقطاعات المحلية فيها خاصة .

3- التغيرات المتصلة بعمليات الهجرة والتوطين.

4- المشكلات الناجمة عن تعارض العادات والتقاليد الاجتماعية السائدة في المجتمع مع متطلبات التنمية الاقتصادية.

5- أثر دور البيئة (بمعناها الواسع) في تسبب الاصابة ببعض الامراض ، وفي كفاءة كل من الرعاية والخدمات الصحية.

6-الابعاد الاجتماعية والثقافية المرتبطة بالقضايا السكانية في الدول النامية .

قضايا المجتمع المعاصر :

1- قضايا الصحة والمرض : يعد المجال الصحي أبرز المجالات التي يوظف فيها علماء الإنسان معارفهم النظرية و اجراءاتهم المنهجية في إلقاء الضوء على العلاقة المتبادلة بين الجوانب البيولوجية والاجتماعية والثقافية من ناحية ، وإثراء الخدمة الصحية المجتمعية من ناحية أخرى . ويمكن ان نوجز مضمون الاسهامات من خلال التأكيد على النقاط التالية :

1- يؤكد علماء الإنسان أنه على الرغم من أن المرض والصحة موضوعان شائعان في كل مجتمعات العالم ، إلا إن أنماط الامراض التي تصيب أبناء مجتمع ما ، وإدراكهم لها ، ومعالجتهم إياها تتنوع الى حد كبير بتنوع البيئة الاجتماعية والثقافية .

2- ان الرعاية الصحية لا يمكن فهمها حق الفهم الا من خلال وضعها في السياق الاجتماعي الاكبر وذلك لمحاولات الإنسان الدائبة التكيف مع شؤون حياته ، ولذلك فلا مغزى للطب ولا لمهامه العلاجية مالم نضع في حساباتنا أهمية العوامل الاجتماعية والثقافية مثلما تُراعى العوامل البيولوجية ومعظم النشاط الطبي .

3- ان تفسير أسباب المرض واثاره بالتركيز على الجوانب البيولوجية فقط يعد قاصرا ، فليس المطلوب أن ينشغل المهتمون بالدراسات الطبية بالنتائج العضوية النهائية للمرض على الخلية والانسجة والاعضاء التي يتكون منها جسم الإنسان فحسب ، وإنما تسود المجتمع وسلوك الناس وعلاقتهم بالبيئة التي يعيشون فيها ، وبذلك تتسع النظرة للصحة والمرض من خلال إدراجها في السياق الاكبر الذي يحتويهما ، هذا وتنعكس اسهامات علماء الإنسان في هذا المجال الثري ، من خلال ما يسمى (بالمنظور الاجتماعي والثقافي) الذي نعرض له بإيجاز في الفقرات القادمة ، يهتم هذا المنظور بدراسة العلاقة بين الثقافة والصحة والمرض والوقاية والعلاج ، وبالتالي تبرز دراساته جوانب هذه العلاقة ، ولا سيما أهمية الثقافة في تحديد أنماط الامراض ، وتفسيرها وعلاجها وطبيعة التفاعل مع الخدمات الصحية الرسمية ، وفي ضوء هذا المنظور يهتم الباحثون بدراسة علاقة الدين والقيم بالممارسات الصحية ، وطقوس الميلاد والمرض والوفاة ووظائفها الوقائية ، والاهمية الثقافية للعادات الغذائية . . . الخ ، كذلك يحرص أنصار هذا المنظور على تتبع المرض وتوزيعه الجغرافي ، والوسائل والاساليب التي اكتسبتها المجتمعات للتعامل معه وعلاجه ، والطرق المثلى لتحسين الطب الحديث وتطويره ، وخاصة في المجتمعات التقليدية ، ومن ناحية أخرى فإن انماط الثقافة واساليب الحياة الاجتماعية تؤثر تأثيرا كبيرا في تصورنا للمرض واستجاباتنا له ، وتعبيرنا عنه ولذلك يلقى هذا المنظور الثقافي الضوء على المناخ الثقافي الذي يحدد تقييمنا للحالات المرضية ، والاسباب التي نعزوها إليها ، والاشخاص الذين يتمتعون بالسلطة

في تقييمها وتقدير وزنها ، وتحديد طرقها العلاجية ، أضف الى هذا أن المنظور الثقافي يحدد تعريفات المرض ، ومستويات خطورته أو بساطته ، والامراض التي يقبلها السياق الثقافي ، والاخرى التي يعتبرها وصمة كالمرض النفسي والعقلي على سبيل المثال ، وتدل الدراسات الانثروبولوجية الطبية على أن أختلاف الثقافات ، يؤدي الى اختلاف في التعبير عن الالم ، وفي تفسير أعراض المرض والتجاوب معها ، ولعل هذا التباين راجع الى أسلوب التنشئة الاجتماعية والثقافية ، وبالتالي يعكس اختلاف سلوك المرض الاساليب المكتسبة ثقافيا للتوافق مع الثقافة السائدة والسياق الاجتماعي العام ، فهناك ثقافات تربط الهزال والانيما بسوء التغذية ، على حين تعزوه ثقافات أخرى الى الحسد والكائنات فوق الطبيعية ، والواقع ان علم الإنسان يولي الاستجابات الاجتماعية والثقافية للصحة والمرض أهمية خاصة ، تجلت في تنميط سلوك المرض ، من خلال وجهتي نظر متكاملتين ، فالاولى تعتبر الانماط السلوكية نتاجا لعملية التكيف الاجتماعي والثقافي ، لأنها تمارس دورها في سياق اجتماعي وثقافي وترتبط به ، على حين ترى الثانية أن أنماط سلوك المرض جزء من عملية توائم كبرى لمواجهته وعلاجه ، وكلتا الوجهتين تؤكدان على أن الظروف الثقافية أكثر تأثيرا وبروزا من الظروف الاجتماعية والاقتصادية ، ولقد ألقى علماء الانثروبولوجيا الضوء على العلاقة بين الممارسات الطبية والثقافية الشعبية عند الشعوب الامية ، مما يجسد ملامح هذا المنظور الثقافي ويعمقه ، وقد بدأ هذا المنظور على أيدي ريفرز **W.h.Rivers** منذ عام **1927** ، حينما قدم دراسة عن الطب والسحر والدين ، يركز فيها – كطبيب وكأنثروبولوجي- على دراسة الطب كنسق ثقافي ، ثم تبعه كثيرون حتى نصل الى السبعينات حيث قدمت أونا ماكلين **Una Maclean** دراسة متميزة نظرية وميدانية على مجتمع أبدان بنيجيريا ، عن الطب السحري تناقش فيها العلاقة الوثيقة بين المعتقدات الشعبية والصحة والمرض ، وتبرز دور الدين والطقوس في صحة أبناء اليورما ، والجديد في هذه الدراسات الانثروبولوجية أنها تصف الانساق الطبية التقليدية –او غير الغربية-بأنها تشخيصية **Personalistic** وتفسيرية **Interpretative** ، فهي تشخيصية بمعنى ان تفسيرها لأسباب المرض ينطلق من بنية المجتمع ، وما فيها من توترات وضغوط في علاقات الناس كالتنافس والغيرة . . الخ ، كما أنها تفسيرية لأنها تبحث عن تفسير سوء الحظ (المرض) بدلا من الكشف عن سببه الفيزيقي ، وتوضح لنا دراسة ايفانز برتشارد **E.Pritchard** على الزاندي بالسودان ، والعلاقة الوثيقة بين المعتقدات والمرض ، وترتبط في ان واحد بين السمتين التشخيصية والتفسيرية فهي تكشف عن التوترات الدفينة في البنية الاجتماعية والثقافية ، وتقدم فلسفة لسوء الحظ المرض ، وبالتالي فهي تيسر تكيف الافراد مع المجتمع الذي يعيشون فيه ، وتوفر لهم متنفسا لقلتهم ومتاعبهم ، وتجسد لهم اسباب مرضهم ، ولا يقف الامر عند هذا الحد ، بل يتعداه ليشمل تخلل العادات والتقاليد ، والقيم والامثال والاتجاهات في قضايا الصحة والمرض أيضا ، كذلك يتولى المنظور الثقافي توضيح دور عادات التغذية والفطام والتصورات والمفاهيم الشعبية في الحالة الصحية

للأنسان فلا شكل أن عادات التغذية وأساليبها وعناصرها . . إلخ تستمد من الثقافة ، وتضع بصماتها على المستوى الصحي للمجتمع ، أضف الى ذلك أن الانثروبولوجيين – من أنصار المنظور الثقافي – قد كشفوا النقاب عن بعض المفاهيم والتصورات الشعبية التي ترتبط بالصحة والمرض ، ومنها على سبيل المثال ، تصورات المرضعات عن الرضاعة ودورها في تشويه صورة المرأة ، ولذا يسود الاحجام عن الرضاعة الطبيعية والاعتماد على الرضاعة الصناعية ، مما يزيد من معدلات الامراض بين الاطفال الرضع ، ولعل دور تلوث البيئة في تدهور المستوى الصحي ، هو الاخر غني عن التعليق ، وينطبق ذلك أيضا على البيئة الصناعية في المجتمعات الحديثة ، التي تلاشى منها التضامن الاجتماعي ، واستشرت فيها المنافسة والاحتكار والصراعات المختلفة ، فأعقبها أمراض جديدة تسمى (بأمراض العصر) ومنها الازمات القلبية ، وأرتفاع ضغط الدم والسكر والذبحة الصدرية . . الخ ، كذلك فقد أسهم هؤلاء الانثروبولوجيون في القاء الضوء على مفهوم الثقافة الخاصة **Sud-culture** ، وعلى طبيعة علاقته بالصحة والمرض في المجتمعات الانسانية ، وإذا كانت هذه الفروق الثقافية لا تنفصل عن العوامل البيولوجية والوراثية ، إلا أنها نتاج للسياقين الاجتماعي والثقافي ، والدليل على ذلك ان المعايير الثقافية المحددة لأسلوب حياة المجتمع ، والترويح والتدخين . . ألخ قد تصيبها بالمرض ، وقد تحميها منه ، وهناك دراسات تكشف عن الارتباط بين المستوى الاقتصادي والاجتماعي وبين السمنة وغيرها من الامراض ، ودراسات اخرى تتناول مضمون الاستشارة الطبية وعلاقته بالوضع الاقتصادي ونوعية القضايا التي يصيرها المريض أمام الطبيب ، على حين اهتمت نوعية ثالثة من هذه البحوث بتوضيح العلاقة بين المرض والوضع الاقتصادي واستخدام الوسائل الرشيدة في حالات أمراض الاطفال ، ويعد اتخاذ القرار عملية بالغة الاهمية في حياتنا الاجتماعية والثقافية ، فهو يوجه مسار علاقاتنا وتفاعلاتنا مع الاخرين ، ويترك بصماته على مؤسساتنا ونظمنا ويضفي عليها طابعها المميز ، واتخاذ القرار ليس عملية فجائية وليدة اللحظة وإنما هو تعبيرعن خلفيات وامتداد المؤثرات وأطر سابقة ، نشأ عليها الإنسان وعايشها وتمثلها حتى صار طرفا في حوار معها ، لا يستقيم أحدهما بدون الاخر ، وبالتالي فقرار العلاج او اللجوء الى المستشفى مثلا ، لا يصدر من فراغ ولا يعد رد فعل مباشرا وغير مباشر ، ويستلزم تناول هذا الموضوع الاشارة الى ديناميات اتخاذ القرار الطبي عند المريض وجماعته القرابية ، وعند الطبي المعالج هو الاخر ، والواقع ان اتخاذ القرار الطبي عملية معقدة في داخل المجتمعات التقليدية على عكس المجتمعات المتقدمة ، ومن واقع حملات الصحة العامة يتضح مدى ارتباط اتخاذ القرار وسلطة اتخاذه وتنفيذه ، ببناء الاسرة الممتدة ، وإذن فليس المريض في حل من أمره ليتخذ قرارا طبيا ، حتى وإن كان من أسرة صغيره ، ومن الامثلة على ذلك ان الزوج والزوجة عند النافاهو لا يملكان وحدهما اتخاذ القرار بدخول المستشفى مالم تتشاور الاسرة وتتباحث في شكل مؤتمر وتستشهد مرجريت

كلارك **M.clark** على نفس الشيء بأحدى القرى الناطقة بالاسبانية في كاليفورنيا ، لقد أثبت المدخل الاجتماعي للخدمة الصحية أهميته لفهم طبيعة العلاقة بينه وبين الصحة والمرض ، فهو يوجه اهتمامنا بشكل أساسي الى متطلبات حياة الاسرة والعمل والانشطة الاجتماعية عموما ، كما يلقي ضوءا كافيا على المغزى المهم للتكيف الاجتماعي مع المرض ، وينبهنا الى ضرورة التسلح بالنظرة الاجتماعية في فهم عوامله وعملياته واثاره . . الخ ، وبالتالي فإنه ينادي بضرورة تسلح الاطباء بالمعرفة الاجتماعية والحصول على مقررات دراسية في علمي الاجتماع والانثروبولوجيا ، بل إن من الاراء الطبية ما طالب بضرورة التأهيل الاجتماعي للطبيب والممرضة ، حتى يفهم كلامهما شبكة العلاقات والابنية الاجتماعية للمؤسسة الصحية ، وديناميات التفاعلات بينهما وبين المريض ، والواقع ان المسؤولين عن التعليم الطبي في بعض البلدان العربية بذلوا محاولات عديدة لتطويره بإدخال العلوم السلوكية والاجتماعية في مناهج كليات الطب ليتعرف الطبيب على العوامل المختلفة التي تؤثر في الصحة والمرض ، ويتفهم الطبيعة الاجتماعية والثقافية للمجتمع الذي يؤدي فيه الخدمة الصحية ، ويضع المدخل الاجتماعي في اعتباره ايضا المعايير المرتبطة بالمرض والاستجابة له ، فالسياق الاجتماعي يحدد الظروف والاحوال التي يمكن للمريض فيها الاعلان عن مرضه والتخفيف من مسؤولياته المعتادة بلا حرج ، ويؤكد الكثيرون على أن تكامل الفرد مع المجتمع المحلي قد يكون وقاية عامة لصحته ، فالجماعات ذات العلاقات الاجتماعية الوثيقة يقل بينهما معدل الاصابة بالمرض والوفاة ، عن تلك الجماعات ذات العلاقات الواهية ، وبالتالي يعتبر المدخل الاجتماعي شبكة العلاقات الاجتماعية بمثابة وسيط ناقل بين الفرد وبين الوسائط الناقلة للمرض ، وخلاصة القول ان المدخل الاجتماعي يهتم بالعلاقة بين الصحة والمؤسسات الاجتماعية الأخرى ، بمعنى الاهتمام بالعلاقات بين المستشفيات والتنظيمات الصناعية والقانون وحياة الاسرة ومستواها الاقتصادي ، وبالتالي فإنه يركز على تحديد مدى الدور الذي تلعبه مؤسسات الخدمة الصحية ، والقوى الطبية العاملة في الحياة الاجتماعية للمجتمع والحالة الصحية لأعضائه ، ولذلك فإن مفهوم الدور يعد واحدا من المفاهيم القليلة ، التي تربط بكفاءة بين البناء الاجتماعي ، والعملية الاجتماعية ، والشخصية من جهة ، وبين الخدمة الصحية من جهة أخرى علاوة على أهمية تعريف المرض في عملية الضبط الاجتماعي ، وفي هذا الصدد يشير هذا المدخل أيضا الى أن وصف الطبيب الدواء للمريض ، يفي بوظائف اجتماعية في الاستشارة الطبية ، فقد يصف له الدواء ليرضي توقعاته ، ويتكيف مع غموض الحالة المرضية ، كذلك تحقق العملية وظيفة التواصل والاحتكاك بين اهتمامات الطبيب ومريضه ، كجزء من عملية مستمرة للتكيف مع المرض ، حيث وجدت ان دخول المستشفى **Hospitalization** هو المرحلة الخطيرة ، وبالتالي فهو مشكلة الاسرة مشكلة الفرد ، كما يسوق الطبيب كيم **Y.s.Kim** مثالا من كوريا على ان الطبيب الذي يتولى علاج الزوجة المصابة بالسل ، ينبغي عليه أن يشرح المشكلة لحمويها

(والدي زوجها) اللذين يشغلان موقع السلطة في الاسرة ، فليس من حق الزوج اتخاذ قرار دخول زوجته المستشفى ، وإذا اصيب طفل بالملاريا ، فإن على أمه ان تستأذن حمويها ليصحباه الى مركز صحة حديث ، ومن أحدى القرى الهندية يدلل ماريوت **Marriott** بمثال اخر ، وهو أن والدي فتاة براهمية مصابة بالملاريا ، قد سعيا الى الطبيب واستعطفاه ليصرف لهما (الكينا) لعلاجها ، ومع ذلك فإن الفتاة لم تتعاطاه بسبب اعتراض أكبر أرملة في الاسرة على العلاج ، ومن ناحية أخرى فإننا نلاحظ أن أفعال المرضى وسلوكهم يعتمد غالبا على معرفتهم بالامراض وإلمامهم ببحث الاعراض **Symptomatoloay** ، وقدرتهم على التمييز بين الاعراض الخطيرة والاقل خطورة ، والحالات التي يمكن علاجها ، والاخرى التي لا يمكن علاجها ، والواقع ان القرار الطبي يختلف بأختلاف درجة تقدم المجتمع أو تخلفه ، فهو في المجتمع المتقدم يعتمد غالبا على الفرد ذاته ، في ضوء وعيه الصحي ومعرفته بالاعراض الخطيرة للمرض ، والاعراض البسيطة ، وحرصه على صحته والحفاظ عليها ، وبالتالي يسارع بأتخاذ القرار الطبي بالبحث عن الخدمة الصحية بمجرد ظهور المرض ببساطة شديدة ، وهكذا يتضاءل تأثير شبكة العلاقات الاجتماعية المعقدة ، والالتزامات والمسؤوليات الاجتماعية في هذا القرار ، على حين يتضخم هذا التأثير في المجتمعات المختلفة بحيث لا يصدر القرار الطبي الا بعد سلسلة من الالتزامات الاجتماعية للفرد نحو جماعته ، وتحديد واداء المسؤوليات الاجتماعية في حالة التماس الخدمة الصحية ، علاوة على إقرار الجماعة الاجتماعية بمدى خطورة الاعراض ، وتقييمها لأنواع المرض ، وتحديدها لنوع المعالج نفسه . 2-قضايا السكان والبيئة : يتجلى إسهام علم الإنسان في مجال السكان والبيئة في تبني مدخلا ثقافيا يبرز العلاقة والتأثير المتبادل بين الثقافة بمفهومها الشامل ، وعناصرها المختلفة وبين المتغيرات والعمليات الديموغرافية (الخصوبة ، الهجرة ، الكثافة .. إلخ) ، كما يؤكد على ضرورة التعاون بين المتخصصين في الدراسات الانثروبولوجية والدراسات الايكولوجية والديموغرافية ، وفيما يلي نعرض ملامح هذا الاتجاه ، حتى يتضح لنا مدى الاسهام الذي يقدمه علماء الإنسان في هذا الصدد ، يؤكد علماء الإنسان ان محاولة الربط بين السلوك البشري والحاجات البيولوجية ، والظروف البيئية يعد مدخلا يقدم إسهاما ذا مغزى لفهم نمو وتوزيع السكان في العالم ، كذلك في فهم الاسس العامة لكل الانساق العائلية والقرابة ، ويكشف عن بعض الظروف الخاصة التي تمارس تأثيرا على الحياة الاجتماعية ، وتتضح أهمية هذا المدخل عند الحديث عن القضايا السكانية ، اذ يؤكد فولدوين سبنسر على أنه من المستحيل ان نعالج المشاكل المختلفة للسكان دون الاشارة الى الثقافة **Culture** فالانسان يختلف عن الانواع الأخرى في أنه أوجد خارج النطاق البيولوجي تلك المفاهيم المشتركة التي تكتنفها التقاليد والعادات الراسخة والتي هي الخاصية الانسانية البارزة ، هي إنتصار الإنسان على الطبيعة ، ويرى سبنسر ان الثقافات هي التي تهيئ الطرق المتنوعة التي يمكن بها ان يتحقق الغزو ، ويتبع هذا أن الثقافات المختلفة لا بد

وأن تصل الى حلول حينما تبرز لها مشكلة السكان وهذه النقطة التي تتطلب غاية عالم الانثروبولوجيا الثقافية ، وعلى الرغم من وجود الارتباط بين الثقافة والسكان في غاية الاهمية ، إلآ إنه يبدو غامضا ، وأنه لا يتمثل في نوع التكوين الذي يخلقه المجتمع بقدر تمثله في العوامل المستترة في أنواع المقدمات والقضايا الطبيعية في النظام الثقافي في المجتمع ، ومن هنا يبرز سؤال مؤداه ، أي أنماط الثقافة يؤدي الى زيادة السكان ؟ وما هي الظروف المحتملة لتلك الزيادة ؟ والجواب على هذا يكمن في ثلاثة مستويات : المستوى الايكولوجي ، والمستوى الاجتماعي (التنظيمات التي شكلها الإنسان) ، ثم المستوى الثقافي كما هو موجود في القيم ، ومعنى الحياة والنظر اليها . . الخ ، ومن الضروري لتحليل العلاقات بين الثقافة والسكان أن نحدد السكان كما يرون أنفسهم ودون تبني ميكانيكية شاملة للثقافة فلا ضير من القول بأن للتنظيم الاجتماعي –الثقافي حياته الخاصة ، ولا يستطيع فرد أن يشارك مشاركة كاملة في مجموع المهارات والتجارب والثقافة التي يعيش فيها ولكن الثقافة تضع بالفعل مجموعة من الحدود لما هو مألوف ومتداول ، وفي وضع الحدود للسلوك الانساني يعمل النظام الثقافي ليوفر الاستقرار والراحة للذين يتبعون ذلك السلوك ، ويؤكد الاتجاه التكيفي في دراسة الثقافة أن صور التنوع في السلوك الانساني إن هي إلا محاولات يبذلها البشر للتكيف أو التوائم مع الظروف التي يعيش فيها الفرد أو جماعته والحد الادنى من التكيف بالنسبة لثقافة معينة هو ذلك الذي يتيح لعدد كاف من الافراد فرصة البقاء والتكاثر بحيث يظل المجتمع محتفظا بالاعداد الموجودة فيه وأن يضطلع بالوظائف اللازمة لبقائه ، غير أن غالبية الثقافات تحقق لأفرادها ما هو أكثر من ذلك فهي لا تهيء لأفرادها مقومات الوجود الفيزيقي فحسب وإنما تتيح لهم فرصة إشباع مختلف الاحتياجات والاهداف اللامادية ، وعلاوة على هذا تعمل الثقافات اما على مضاعفة اعداد سكانها من خلال الاستخدام الامثل للموارد او التوسع في مناطق جديدة واما عن طريق تحقيق توازن سكاني مستقر نسبيا بالنظر الى الموارد والبيئة والتكنولوجيا ، ولا نستطيع ان ننكر أهمية الايكولوجيا للسكان ولكن في الوقت نفسه يكون من الخطأ أن نرجع بالانماط الثقافية الى الظروف الاقتصادية او الايكولوجية ، وفيما يتعلق بمشكلة السكان يصعب الذهاب الى أن طرق كسب العيش وحدها تأثر في حجم التجمعات البشرية بل يضاف اليها أشكال التنظيمات الموجودة والانماط الثقافية والتي تبدو وأن لها تأثيراً حقيقياً على الحد الاقصى او الحد الأنسب لحجم المجتمع ، ذلك ان الكثافة السكانية تحددها كل من البيئة الثقافية والمنجزات الثقافية ، ونظراً لأن هذه العلاقة الوثيقة والسكان تحددها البيئة الثقافية التي تحيط بأعضاء أي تجمع بشري فإن هذه واحدة من أكبر المشكلات أهمية بالنسبة للأنثروبولوجي الثقافي التي تبدو الحاجة الى تعاونه ملحة لكشف النقاب عن جوهر تلك العلاقة ، ومن الجدير بالذكر أن هناك تأكيدا على هذا المدخل من جانب المشتغلين بالدراسات الديموغرافية ، إذ يرى كل من فيليب هاوز **Philip Hauser** واوتيس دنكان **Otis Duncan** ان هناك عدم اقتناع بالمدخل الضيق للعناصر في التحليل

الديموغرافي ، وأعتراف بأهمية الدراسات السكانية واسعة النطاق التي تركز اهتمامها على العلاقة بين المتغيرات السكانية والمتغيرات الأخرى المتمثلة في العوامل الاجتماعية والثقافية ، ويؤكدان ان التوسع في مثل هذا المجال سوف يزيد من مقدرة الديموغرافي على التنبوء بالظواهر السكانية وتفسيرها ، ولكي نكون قادرين على دراسة العوامل التي تحكم النمو السكاني ، فإن من الضروري ان ننقب بعمق عن مصادر لنظرية تدعمها العلوم الاجتماعية ، تلك التي تقوي على دراسة السكان ، ويبدو أن الانثروبولوجيا الثقافية بجانبيها النظري والتطبيقي أحد هذه العلوم التي يمكن أن تقدم إسهاما ذا مغزى لهذا المدخل المتسع لدراسة السكان ، وهناك من الشواهد ما يدعم هذا الاتجاه في الوقت الحالي ، فلقد أكد معظم الديموغرافيين مرة ثانية على ان نظرتهم الديموغرافية ليست متكاملة ، ذلك ان هناك جوانب جديرة بالبحث ، فيمكن للباحث ان يركز على المجتمع باعتباره مجموعة من النظم ، مجموعة من الادوار ، والمعايير ، والقوانيين التي تحكم السلوك ، ومجموعة من المعتقدات التي تجسد القيم النهائية للأشياء والافعال . . وليس هناك شك من ان كل من الجوانب وغيرها ضروري لتكوين الصورة الكلية للمجتمع ، ومن الامور الملحة للأستعانة بالدراسات الانثروبولوجية ، ضرورة التقصي حول تأثير الظروف الثقافية على الخصوبة في المجتمعات النامية ، تلك التي يحتمل أن يكون لها تأثير على اتجاهات الخصوبة المستقبلية ، ذلك أن لدى تلك المجتمعات معدلات وفيات مرتفعة ولكي تحيا هذه المجتمعات ، فإن عليها أن توفر معدلات مواليد أعلى إذا ما قورنت بالوفيات ، فإي من الثقافات لا تطور ميكانزمات للحصول على خصوبة عالية ، فإن مصيرها الى زوال ، ومن ثم ، فإن العادات المتمثلة في الزواج المبكر متأصلة وباقية مع معتقدات وقيم تؤكد رغبة أكيدة في أقصى معدلات للخصوبة ، ولذلك فإن تقديم وسائل لضبط الخصوبة في مثل هذه المجتمعات يحتم اللجوء الى فهم القيم والعادات الراسخة ، وليس هناك من هم أقدر على ذلك سوى الانثروبولوجيين الذين لديهم ذخيرة من المعلومات عن الثقافات الخاصة بتلك المجتمعات ، ويحتم عليهم الامر أن يوظفوا طاقاتهم في الاجابة على عديد من الاسئلة منها : الى أي مدى يشجع النسق الاجتماعي – الاقتصادي الحالي ونسق القيم في ثقافة ما الخصوبة ؟ ، بأي طريقة سوف تشجع ظروف الحياة القائمة على تحديد الميلاد ، على الرغم من كل المعاني التي يكتسبها هذا الموضوع في المجتمعات البشرية ؟ ، كما وتأتي أهمية المدخل الثقافي عند رصد الوسائل المختلفة لعلاج المشكلات التي يواجهها السكان في دول العالم ، خاصة النامي والحد من خطرها ، فمع التسليم بأهمية الحلول التي يقترحها المشتغلون بالتخطيط والتنمية ، وبعض علماء السكان للتغلب على مشكلة الازدحام التي تعاني منها المناطق ، مع توفير مستوى لائق من الناحية الاجتماعية والاقتصادية الا ان كل هذه الحلول تعتبر حلول جزئية لمشكلة محدودة ولا تمس المشكلة الرئيسية بشكل مباشر (وهي الزيادة السكانية) التي لا تكاد تخضع لأية قيود أو ضوابط أو منطق معقول ، أن مسألة النمو السكاني موكولة الى رغبة وادراك الملايين من

الافراد المتزوجين او القادرين على الانجاب ومن الصعب ان يتفق كل هذا العدد الهائل من الناس على اتخاذ القرار السليم ، وسواء استقر رأي علماء التخطيط والتنمية والسكان أو لم يستقر على إقامة مدن عملاقة أو مدن صغيرة أو وضع قيود على تحركات السكان من الريف الى الحضر ومن بلد لآخر أو اطلاق حرية الناس في تلك الحركات فإن المشكلة التي يجب ان تكرس لها الجهود هي كيف يمكن التحكم في هذا النمو السكاني المطرد ، وربما كانت الدول الاكثر تقدما قد استطاعت الوصول الى بعض الحلول في ذلك بحيث تتحكم في عدد سكانها ، ولكن الدول الاكثر فقرا وتخلفا لا تزال تفتقر الى مثل هذه الحلول التي تعترض على وضع قيود وضوابط على سلوك الافراد ، وقد تتعارض هذه الضوابط والقيود مع الاوضاع السائدة في الثقافات التقليدية ، وعلى هذا ينبغي أن نذكر أن الحلول يجب أن تكون مقبولة على الدواممن البيئة الثقافية التي يعنيها الامر ، وإذا كانت هذه الحلول غير مقبولة وكانت الغاية المنشودة هي البحث عن حل المعضلة او عن سبيل للتخفيف من وطأتها ، فالواجب يقتضي عندئذ اما ان يتغير الحل ، أو تتغير الثقافة لأن المسألة هي مسألة تفاعل بين الطرفين.

3-قضايا التنمية : تسعى معظم البلاد غير الصناعية في العالم جاهدة الى رفع مستويات المعيشة فيها ، وزيادة الانتاج القومي لها ، وقد كانت النظرة التقليدية السائدة في الماضي تعتبر ان هذه المشكلة هي مجرد الحصول على المعرفة التكنولوجية اللازمة للدخول في عملية التنمية ، إلا ان الانثروبولوجيين –في مختلف انحاء العالم –قد قاموا من خلال دراسات عديدة ببيان أن التنمية إنما هي عملية كلية شاملة ومتكاملة في نفس الوقت ، ولب تلك العملية تحويل أو تغيير البناءات التقليدية للمجتمعات التقليدية الى بناءات حديثة تتصف بالدينامية ، وعلى ذلك فإن عملية التنمية هذه ليست عملية جزئية تقوم بتغيير جزء وترك الاخر ، إنما هي عملية تحول بنائي في ثقافة تلك المجتمعات بما تتضمنه من انساق اقتصادية واجتماعية وعقائدية ولعل في هذا تجسيد للمبادئ المتفق عليها في دراسات الانثروبولوجيا والمتمثلة في أن النظرة الى الثقافة ليست نظرة تجزيئية بل هي كلية متكاملة ومتداخلة عناصرها كل مع الاخر ، كما تؤدي الانثروبولوجيا دورا فعالا في تقييم البرامج التنموية المجسدة في عديد من المشروعات في مجالات الزراعة والصناعة والصحة والتعليم ، فحيث تكون السياسات الاقتصادية والاجتماعية قائمة على التخطيط الشامل ، فإن التقويم يصبح جزءا عضويا من تلك السياسة ، ذلك ان التقويم هو أحد وجهي التخطيط باعتباره الحكم الموضوعي على الخطة الاقتصادية بالصحة او الفساد وبالنجاح او الاخفاق وذلك بتحليل المعلومات المتيسرة عنها وتفسيرها في ضوء العوامل والظروف التي من شأنها ان تؤثر على السلطة سواء من حيث التصور ، أم اسلوب التخطيط ام الادارة ام التمويل ام التوقيت ام اسلوب التنفيذ ام نوع الاستجابة والتأثير في المجتمع ام صورة النتائج . . الخ ، وتحديد كل ذلك تحديدا موضوعيا دقيقا. (مدخل الى الانثروبولوجيا ، حسن ابو زيد ، ص**221**-ص**236**) .

ان مصطلح الانثروبولوجيا في اسلوب التعبير العام وفي معظم الاحيان يشير الى الانثروبولوجيا الثقافية وهي دراسة الثقافات والمعتقدات والممارسات البشرية ، لكنه في واقع الحال يتضمن أربعة حقول فرعية ، بضمنها هذا الفرع الثقافي لعلم الإنسان او (الانثروبولوجيا الثقافية) ، وهي علم الاثار (الاركيولوجية) ، الذي يعرف ببوابة علم الإنسان ، وثم فرع علوم الحياة او الطبيعة في علم الإنسان ، وهي (الانثروبولوجية البيولوجية) ، والقسم اللغوي او الالسن في علم الإنسان ، وهي (الانثروبولوجيا اللغوية) ، إن فرع اللسانيات من علم الإنسان ، أو (اللسانيات الانثروبولوجية) هي دراسة اللغة التي تسعى الى فهم عمليات الاتصالات البشرية ، اللفظية وغير اللفظية ، والتنوع في اللغة عبر الزمان والمكان ، والاستخدام الاجتماعي للغة ، والعلاقة بين اللغة والثقافة ، فهو فرع من فروع علم الإنسان ، يجمع بين الاساليب اللغوية مع المشاكل الانثروبولوجية ، ويربط تحليل الاشكال اللغوية والعمليات الانثروبولوجية بتفسير العمليات الاجتماعية والثقافية ، والفرع الطبيعي من علم الإنسان او الانثروبولوجيا البيولوجية ، وهي تهتم بالدراسة في مجالات اخرى لألقاء الضوء على كيفية وصول لشعب معين الى ماهو عليه الان ، والتلاقح الطبيعي البيني بين الشعوب ونتاجاتها الحضارية ، وفهم العمليات الدماغية ، التي تشارك في إنتاج اللغة ، إضافة الى الميادين الفرعية الأخرى ذات الصلة ، مثل علم المتحجرات البشرية ، وعلم قياسات الجسم البشري ، والانثروبولوجيا التغذوية ، وانثروبولوجيا الطب الشرعي ، إن الجسم الرئيس في الحقل العلمي الانثروبولوجي هو الفرع الثقافي من علم الإنسان وهو الانثروبولوجيا الثقافية ، التي تنصرف الى دراسة الثقافات والمعتقدات والممارسات الابداعية البشرية ونتاجها الحضاري والفكري العلمي والثقافي والادبي وعليه فإن هذا الفرع من الانثروبولوجيا يلامس بشكل قريب للجهد البحثي في التراث العلمي ، ويعدأداة من أدواته الدراسية ، ومنهجا بحثيا معمقا فيها سواء لدراسة الموروث الفكري أو المادي ، وغالبا ما تعتمد الانثروبولوجيا الثقافية على (الاثنوغرافيا) او المرتسم العرقي وهو نوع من الخطوط والكتابة المستخدمة في الانثروبولوجيا لعرض بيانات عن شعب معين أو مجموعة بشرية ، وغالبا ما يستند فيها الى أبحاث الملاحظة المشاركة باتباع المنهج التجريبي وتعتمد الاثنولوجيا أو علم الاعراق وأحيانا علم ثقافات الاعراق على مقارنة منهجية لمختلف الثقافات باتباع المنهج التأريخي وتسمى الانثروبولوجيا الثقافية أيضا بالانثروبولوجيا الاجتماعية أو الاجتماعية الثقافية كون الثقافة نتاج المجتمع ومحور مخرجاته ، وتنصرف الدراسة أيضا في هذا المنهج البحثي الى تحليل اللقى الاثرية الاركيولوجية التي تعد البوابة الى الانثروبولوجيا والى دراسة وتوثيق الخرائط القديمة من خلال دراسة استخدام الارض والمتبقيات المادية الموجودة في المنطقة المحددة للدراسة وتحديد نطاق الحقبة الزمنية للدراسة ، عن طريق تحليل الادوات المستخدمة فيها وبالتالي فهي تمثل عنصرا بحثيا واداة دراسية منتجة في الكشف عن التراث العلمي ، ومن الممكن ان تركز هذه الدراسات أيضا على أدوات الحضارة المختلفة ، في دراسة

الارض والتحليلات السكانية (الديموغرافية) المختلفة ، ومن ذلك ايضا دراسة الحالة الصحية وتحولاتها حيث يشكل مسمار المرض دالة الى اتجاه الاسكان والاستيطان وكذلك دراسة النقوش الفنية الاثرية في أماكن العبادة ومنشأت الدولة وعلى المباني القديمة التي تكون دالة الى المستوى الثقافي الحضاري لمجتمع البحث في حين تشكل دراسة المقابر والكشف عنها ، وعن الصخور المثبة عليها مصادر معلوماتية موثقة فضلا عن أن دراسة المسكوكات ومقتنيات الدول المختلفة تؤشر الحالة الاقتصادية ومستوى المعيشة والتنمية في المجتمع وعليه فإن دراسة الإنسان انثروبولوجيا ينظر اليه تحديدا من حيث علاقته بمنجزاته ، تذهب أدبيات التراث العربي الاسلامي الى ان الانثروبولوجيا علم عربي أسلامي أصيل ، ومرد ذلك أن الرواد من العلماء المسلمين الرحالة ، الذين جابوا الاقطار المختلفة في مشرق العالم ومغربه كانوا انثروبولوجيين بمعنى الكلمة قبل ان يظهر هذا المصطلح في اوروبا ، وترى هذه الادبيات ان هؤلاء العلماء الرحالة قد قدموا برحلاتهم اهتداء بقول الله تعالى : (أولم يسيروا في الارض فينظروا كيف بدأ الخلق) ، وقوله تعالى : (ومن يهاجر في سبيل الله يجد في الارض مراغما كثيرا وسعة) فهؤلاء العلماء طافوا العالم ودرسوه جيدا ، وسجلوا كل شيء شاهدوه عن شعوبه المختلفة وعن المجتمعات التي خضعوها للبحث العلمي ، حسب مفردات منهج الانثروبولوجيا الحديث ، وعلم الإنسان الذي يقوم على مقارنة الشعوب والمجتمعات بعضها ببعض ، يهدف الى الوصول الى ان الجنس البشري واحد ، وأنه مؤتلف لا مختلف ، وأنه يجب أن يتواصل لا أن يتباعد ، وعن علاقة (الانثروبولوجيا) أو علم الإنسان بالنص القرآني ، يرى المفكرون الاسلاميون ، إنها علاقة وثيقة ، لأن القران الكريم قد أنزله الله لهداية البشر جميعا ، وأن محوره هو الإنسان ، وفي الجانب الاخر فإن علم الإنسان علم وضعي وضعه الإنسان لدراسة الإنسان ليصل الى نفس الهدف وهو فهم الإنسان ، ومن خلال هذا الفهم يمكن أن يحدث التقارب لا التباعد ، والوئام لا الخصام ، وبسبب الصراعات التي تحدث بين الشعوب يحصل ان الإنسان لا يفهم الإنسان وحتى ضمن البلد الواحد **(WWW.alshirazi.Com)** .

يقول كلود ليفي ستراوس في كتابه : لايسع الاناسة أن تظل غير ابهة بما يجري من عمليات تاريخية ومن أشكال تعبير تعي الظاهرات المجتمعية على نحو ما تكون أرفع درجات الوعي ، لكنها اذا كانت تولي لهذه العمليات والاشكال نفس الانتباه الشغوف الذي يوليها إياه المؤرخ فلكي تتوصل من ثم وعبر ضرب من السير القهقري الى تخليصها من كل ما تدين به الى الحدث والتفكير ، إن غايتها تتحدد في التوصل من وراء الصورة الواعية التي يكونها البشر عن مستقبلهم والتي تظل محكومة دائما بالاختلاف ، إلى وضع جردة بالممكنات اللاواعية ، وهي ممكنات لا توجد بأعداد غير محدودة بحيث تؤول بنا جدولة هذه الممكنات وصلات التوافق والتنافر التي ترعاها كل منها مع سائر الممكنات الأخرى الى وضع هندسة منطقية للتطورات التاريخية التي قد تكون غير متوقعة دون أن تكون اعتباطية بالضرورة وبهذا المعنى تكون عبارة

ماركس الشهيرة : (أن البشر يصنعون تاريخهم بأنفسهم لكنهم لا يدرون أنهم يصنعونه) ، كناية عن تسويغ للتاريخ في قسمها الاول وللنياسة في قسمها الثاني ، كما أنها تبين في الوقت نفسه أن لا انفكاك لكل من هذين الطرحين عن الاخر ، ذلك أنه اذا كان النياس يكرس تحليله بصورة رئيسية للعناصر اللاواعية من الحياة المجتمعية ، فمن السخف أن يفترض المرء أن المؤرخ يجهل هذه العناصر ، لا شك في أن المؤرخ يذهب قبل كل شيء الى القاء الضوء على الظاهرات المجتمعية بناء على ألأحداث التي تتجسد الظاهرات المذكورة فيها ، وبناء على الطريقة التي أتبعها الافراد عندما تفكروا في هذه الظاهرات وعاشوها ، لكن المؤرخ حين يمضي في مسيرته قدما الى الامام لكي يطاول ويفسر ما بدا للناس كناية عن نتيجة لتصوراتهم وأفعالهم (او لتصورات بعضهم وافعال هذا البعض) ، فإنه يعلم حق العلم ، وبصورة متزايدة ، ان عليه ان يستنجد بكل جهاز الصياغات اللاواعية ، فنحن لم نعد اليوم في عصر ذلك التاريخ السياسي الذي كان يكتفي بذكر التتابع الزمني للأحداث التي شهدتها الممالك وصنعتها الحروب بأن ينسج كل ذلك من خيوط العقلنات الثانوية والاجتهادات المتجددة ، فالتاريخ الاقتصادي هو الى حد بعيد تاريخ العمليات اللاواعية ، وهكذا لا بد لكل كتاب تاريخ جيد – وسنذكر أحد أبرز هذه الكتب- ان يكون مشبعا بالنياسة ، ان السيد لوسيان فيفر في كتابه (مشكلة الكفر في القرن السادس عشر) لا يني يستعين بالمواقف النفسانية وبالبنى المنطقية التي لا تسمح دراسة الوثائق ، شأنها شأن دراسة النصوص الاهلية بوضع اليد عليها الا بصورة غير مباشرة اذ انها ظلت تغرب دائما عن وعي الذين كانوا يتكلمون او يكتبون : غياب المعايير والضوابط ، تصور الزمن على نحو مشوش ، سمات مشتركة بين عدة تقنيات ، إلخ ، إن هذه الاشارات جميعا إشارات نياسية وتاريخية معا ، إذ إنها تسمو على شهادات الشهود التي لا تقع أي منها على هذا الصعيد ، فالقول اذن بأن المؤرخ والنياس يسيران على طريق معرفة الإنسان التي تنطلق من دراسة المضامين الواعية لتصل الى دراسة الاشكال اللاواعية ، بأتجاهين عكسيين قول يفتقد للدقة : فالاثنان يسيران في اتجاه واحد أما أن الخطوات التي يقومان بها معا تبدو لكل منهما بصيغ مختلفة –العبور من العلني الى الضمني بالنسبة للمؤرخ ، ومن الخاص الى الجامع بالنسبة للنياس- فأمر لا يغير شيئا من ماهية الطرح الاساسي الواحدة ، وأما الذي يختلف اثناء اجتياز هذه الطريق التي يجتازان عليها مسافة واحدة باتجاه واحد فهو التوجه وحسب : فالنياس يتقدم المسيرة ساعيا الى التوصل ، من خلال وعي لا يغرب عن باله أبدا ، الى مزيد من لا وعي يتجه صوبه ، في حين أن المؤرخ يتقدم بأن يسير القهقري ان جاز القول وعيناه شاخصتان على النشاطات العينية المخصوصة التي لا يشيح بناظرية عنها الا ليتناولها من منظور أغنى وأكمل جانوس حقيقي ذو وجهتين ، فالتضامن بين هذين الفرعين المعرفيين هو الذي يتيح لهما أن يبقيا ضمن مجال رؤيتهما كل ما يقع على خط سيرهما من شؤون ، وأخيرا نسوق هذه الملاحظة التي من شأنها أن تضفي مزيدا من الدقة على رأينا فقد جرت العادة على التمييز بين التاريخ

والنياسة عن طريق غياب الوثائق المكتوبة أو وجودها في المجتمعات التي يدرسها كل منهما ، إننا لا نعتبر هذا التمييز خاطئا ، لكننا نعتقد أنه ليس تمييزا أساسيا إذ إنه لا يفسر السمات العميقة التي حاولنا تحديدها بقدر ما هو ناجم عنها لا شك في أن غياب الوثائق المكتوبة في معظم المجتمعات المسماة بدائية قد دفع النياسة الى تطوير مناهج وتقنيات صالحة لدراسة النشاطات التي تظل تفتقد ، بحكم ذلك الى الوعي الكافي على جميع الاصعدة التي تتجلى فيها ، لكننا لا نميل الى اعتبار هذه الصعوبة بمثابة العقبة الكأداء فضلا عن أن من الممكن تذليلها في كثير من الاحيان عن طريق التراث الشفهي ، وهو تراث في غاية الغنى عند بعض الشعوب الافريقية والاوقيانية ، هذا والنياسة تهتم بأقوام تعرف الكتابة : المكسيك القديمة ، العالم العربي ، الشرق الأقصى ، كما أن هناك من كتب تاريخ أقوام كانت تجهل الكتابة ، كالزولو مثلا ، فنحن هنا أيضا ، إزاء اختلاف من حيث التوجه لا من حيث الموضوع ، وحيال طريقتين في تنظيم المعطيات أقل تباينا مما يبدو ، فإذا كان النياس يولي اهتمامه الخاص لما هو غير مكتوب ، فإن ذلك لا يعود الى عجز الشعوب التي يدرسها عن الكتابة ، بقدر ما يعود الى ان ما يهتم به أصلا يختلف عن كل ما يخطر للبشر عادة أن يسجلوه على الحجر أو على الورق ، هكذا يتبين لنا أن توزيع المهام ، وهو أمر يجد تبريره في تراثات قديمة وبناء على ضرورات حالية ، قد ساهم حتى الان في الخلط بين وجهي التمييز النظري والعلمي وبالتالي الى فصل النياسة عن التاريخ أكثر مما هو لازم غير انه لا يسعنا ان نقدر قيمة النتائج التي يسفر عنها تعاونهما الا عندما يبدأن في التطرق معا الى دراسة المجتمعات المعاصرة عندئذ لا بد لنا من الاقتناع بأن لا غنى لأحدهما عن الاخر ، سواء في هذا المجال أو في غيره من المجالات . (الاناسة البنيانية ، كلود ليفي ستراوس ، ترجمة : حسن قبيسي ، ص**36**-ص**39**)

.

ويقول ستراوس ايضا في كتاب اخر : اذا كانت العلوم الاجتماعية والانسانية علوما بالفعل ، فإن عليها أن توفر لنفسها هذه الثنائية ، وما لها الا ان تنقلها فقط لتضعها داخل الإنسان نفسه : فيتم الانقطاع عندئذ بين الإنسان الذي يراقب والانسان أو البشر المراقبين ، لكنها اذ تقوم بذلك ، فإنها لا تكون قد تخطت حدود احترام المبدأ ، لأنها لو توجب عليها ان تقتدي تماما بالعلوم الدقيقة والطبيعية ، لكان ينبغي لها أن لا تكتفي فقط بإجراء التجارب على هؤلاء البشر الذين تكتفي بملاحظتهم (وهو أمر معقول من الناحية النظرية ، لكن من العسير وضعه موضع التطبيق والقبول به من الناحية الاخلاقية) ، بل من الضروري أيضا أن لا يكون هؤلاء البشر واعين بأنهم موضع تجربة ، وإلا أدى وعيهم بذلك الى تحوير سياق التجريب بصورة لا يمكن تداركها هكذا يبدو الوعي بمثابة العدو الخفي للعلوم الانسانية سواء اتخذ شكل الوعي المتفكر –أي وعي الوعي- لدى العالم ، والارجح لدينا أن العلوم الانسانية لا تفتقد كل الافتقاد للوسائل التي تمكنها من التغلب على هذه الصعوبة ، فالاف السساتيم الصوتية (الفونولوجية) والنحوية التي تشكل موضوعا لتفحص اللسان ، وتنوع البنى الاجتماعية المنبثة

عبر الزمان والمكان ، والتي تغذي فضول المؤرخ والنياس ، تشكل – كما قيل مرارا وتكرارا – تجارب جاهزة لا يساهم طابعها المبرم في أضعاف قيمتها المعترف بها اليوم – خلافا للمذهب الايجابي – مادامت وظيفة العلم لا تقوم على التوقع (المستقبلي) بقدر ما تقوم على التفسير ، وبصورة أدق يمكن القول إن التفسير ينطوي في ذاته على ضرب من التوقع : توقع مؤاده إنه إذا كان هناك تجربة أخرى جاهزة ، منوط أمر اكتشافها حيث هي بالمراقب ومنوط أمر تفسيرها بالعالم ، وإذا توفرت في هذه التجربة خصائص معينة ، فإن خصائص أخرى لا بد أن ترتبط بها بالضرورة ، واذن فالفرق الاساسي بين العلوم الفيزيائية والعلوم الانسانية لا يكمن كما يقال في كثير من الاحيان في أن الاولى وحدها تتمتع بإمكانية القيام بتجارب وبإمكانية تكرارها ثانية كما هي في أزمنة أخرى وأمكنة أخرى اذ ان العلوم الانسانية تستطيع – كاللسانة والنياسة بمقدرا اقل- ان تتناول بعض العناصر التي تتصف بقلة العدد وبالتواتر ، فتركبها على انحاء مختلفة في عدد كبير من السساتيم ، وذلك بمنأى عن خصوصية كل منها زمانا ومكانا ، ماذا يعني ذلك ان لم يكن يعني ان ملكة التجريب سواء كانت قبلية أو بعدية تقوم بالدرجة الاولى على طريقة تحديد وعزل ما اصطلح على تسميته بالواقعة العلمية ؟ فلو ان العلوم الفيزيائية حددت وقائعها العلمية بنفس المزاجية وبنفس التهاون اللذين يحكمان تحديد معظم العلوم الانسانية لواقئعها لكانت هي الأخرى أسيرة لحاضر لا يستعاد أبدا ن والحال أنه اذا كانت العلوم الانسانية تنم في هذا المجال عن نوع من العجز (الذي كثيرا ما ينشأ عن ارادة مكابرة) فلأن هناك تضاربا يتربص بها لا تدرك خطره الا بصورة غامضة : فكل تحديد صائب للواقعة العلمية من شأنه ان يفقر الواقع المحسوس وينزع عنه بالتالي انسانيته ، من هنا انه كلما افلحت العلوم الانسانية في تحقيق انجاز علمي بالفعل ، كلما سار التمييز لديها بين ما هو انساني وما هو طبيعي بأتجاه التضاؤل ، حتى إذا قيض لها أن تصبح علوما ناجزة ، فقدت تميزها عن العلوم الأخرى ، من هنا هذه المعضلة التي لم تجرؤ العلوم الانسانية بعد على مواجهتها ، فإما ان تحتفظ بأصالتها وتنحي أمام تناقض الوعي والاختبار الذي يصبح والحالة هذه مستعصيا على الحل ، وإما ان تطمح الى تجاوز هذا التناقض ، لكنها تضطر الى التخلي عندئذ عن احتلال موقع على حدة في سستام العلوم وتسلم بالدخول ، إذا جاز القول في الحظيرة ، أما الصلة التلقائية بين التوقع والتفسير فلا وجود لها حتى في مجال العلوم الدقيقة والطبيعية ، رغم ذلك ، لا مجال للشك في أنها تدين بمسيرتها الى الامام الى تضافر مفعول هاتين المنارتين ، وقد يحصل أن يفسر العلم ظاهرات لم يستبق حدوثها : هذه حال النظرية الدارونية ، وقد يحصل أيضا ان يتمكن من أستباق الامور ، كما يفعل علم الطقس والمناخ ، فيستبق ظاهرات يعجز عن تفسيرها ، لكن كلا من هذين المسارين يستطيع نظريا على الاقل ، ان يجد تصويبه أو التحقق منه في المسار الاخر ، ولا شك في أن العلوم الفيزيائية ما كانت لتكون ما هي عليه لولا أن تلاقيا ما ، او توافقا ما قد حصلا في عدد كبير من الحالات ، وإذا كان محكوما على العلوم الانسانية أن تتبع سبيلا عوجا وأن تتلمس طريقها

تلمسا ، فلأن تلك الطريق لا تفسح المجال أمام هذا الاستدلال المزدوج الذي يتيح للمسافر أن يحسب في كل لحظة حركته قياسا على نقاط ثابتة ، ثم يستخلص بعض المعلومات من هذا الحسبان ، فقد اضطرت العلوم الانسانية حتى الان الى ألاكتفاء بالتفاسير المشوشة والتقريبية التي تكاد تفتقد دائما لمعيار الدقة الصارمة ، ورغم أنها من حيث منحاها ورسالتها تبدو مهيأة لتعزيز هذا التوقع الذي لا يفك الرأي العام المتعطش عن مطالبتها به ، فإن بوسعنا القول دونما تجن أو شطط أن الخطأ أمر مألوف لديها ومعهود بها ، والحق أن وظيفة العلوم الانسانية تقع على ما يبدو في نقطة متوسطة بين التفسير والتوقع ، وكأنما هي عاجزة عن حسم أمرها بأتخاذ واحد من هذين الاتجاهين ، هذا لا يعني أن هذه العلوم عديمة النفع نظريا وعلميا بل يعني أن نفعها يقاس بنسبة مؤلفة من كلا الاتجاهين فلا تسلم بأي واحد منهما تسليما كاملا ، بل تحتفظ لنفسها بنصيب معين من كل منهما ، وتولد وضعا أصيلا تتلخص بموجبه رسالة العلوم الانسانية الخاصة بها ، فهذه العلوم لا تفسر أبدا- أو نادرا ما تفسر-حتى النهاية ، كما أنها لا تستبق مجريات الامور بشئ من اليقين ، لكنها اذ تدرك من الامور ربعها أو نصفها ، وتتوقع منها جزءا من اثنين أو من أربعة ، فإن ذلك لا يقلل من أهليتها – بفعل التضامن الوثيق الذي تقيمه بين أنصاف المقاييس هذه-لتزويد من يمارسها بشيء يقع بين المعرفة الخالصة والفعالية : إنه الحكمة ، أو ضرب من ضروبها ، على كل حال يخفف على المرء شيئا من مغبة العمل الاسوأ ، لأنه يزوده بشيء من الفهم الافضل ، دون أن يتمكن أبدا من التمييز السليم بين ما يدين به لهذا الوجه أو للوجه الاخر ، ذلك أن الحكمة فضيلة متشابهة وليست بينة ، فهي تنتمي في ان معا الى المعرفة والى العمل ، في نفس الوقت الذي تختلف فيه اختلافا جذريا عن كل منهما اذا اخذ على حدة ، لقد رأينا أن هناك مسألة أولية تطرح نفسها بالنسبة للعلوم الاجتماعية ، فتسميتها لا تتوافق ، أو لا تتوافق الا بصورة ناقصة مع واقعها واذن ينبغي اولا ان نحاول ادخال شيء من الترتيب على تلك الكتلة المشوشة التي تقدم نفسها للمراقب تحت اسم العلوم الاجتماعية والانسانية ثم ينبغي بعد ذلك أن نحدد ما يستحق منها أن يوصف بالعلمي ، وأن نقول لماذا يستحق ذلك ، أما بالنسبة للناحية الأولى فالصعوبة تنشأ عن أن مجموعة الفروع المعرفية المنضوية تحت تسمية العلوم الاجتماعية والانسانية لا تقع من الوجهة المنطقية على نفس المستوى الى ذلك فالمستويات التي ترتبط بها متعددة ومعقدة وأحيانا عسيرة التحديد فبعض علومنا تتخذ موضوعا لها دراسة بعض الكائنات التجريبية التي هي وقائع وكليات في نفس الوقت مجتمعات فعلية أو كانت فعلية ، قابلة لتحديد موقعها في جزء معين من المكان والزمان ، ومأخوذة كل بكليته ، لابد للقارئ ان يكون تعرف في هذا التحديد على النياسة والتاريخ ، وبعض العلوم الأخرى تتناول كائنات لا تقل عن الاولى واقعية لكنها تتفق مع جزء او مظهر من أجزاء أو مظاهر المجموعات الانفة الذكر ، هكذا فاللسانة تدرس اللغات ، والحقوق تدرس الاشكال القانونية ، والعلم الاقتصادي يدرس سساتيم (نظم) الانتاج والتبادل ، والعلم السياسي يدرس مؤسسات من طراز خاص هو الاخر لكن هذه الفئات من

الظاهرات لا تشترك فيما بينها بشيء ، اللهم الا بكونها تشهد على ذلك الشرط المجزوء الذي يبعدها عن دراسة المجتمعات الكاملة ، لنأخذ مثلا اللغة فهي رغم كونها موضوعا لعلم كسائر الموضوعات ، فإنها تلقح الموضوعات جميعا وتؤثر بها : ففي نصاب الظاهرات الاجتماعية ، لا وجود لشيء بدونها فلا يسعنا والحالة هذه أن نضع الوقائع اللغوية على نفس الصعيد مع الوقائع الاقتصادية أو القانونية فالاولى ممكنة في غياب الثانية ، لكن العكس لا يصلح ، من ناحية أخرى ، اذا كانت اللغة جزءا من المجتمع ، فإنها تمتد لتشمل الواقع الاجتماعي كله ، الأمر الذي لا يسعنا إثباته بالنسبة للظاهرات الجزئية الأخرى التي تحدثنا عنها ، فعلم الاقتصاد لم يمض على ازدهاره أكثر من قرنين أو ثلاثة من التاريخ البشري ، وعلم القانون مضى عليه عشرون قرنا (أي صفرا مكعبا) فإذا افترضنا انه من الممكن نظريا ان توسع هذه العلوم مروحة فئاتها ، طامحة بذلك الى كفاءة وجدارة أوسع مجالا ، فإنه ليس من الاكيد ابدا أنها لن تقع ، بوصفها فروعا متميزة من فروع المعرفة ، في صرامة المعالجة التي ينبغي لها أن تطبقها بحق نفسها ، بل إن الموازنة التي أقمناها بصورة اجمالية بين التاريخ والنياسة لا تصمد أما النقد ، إذ أنه إذا كان كل مجتمع بشري قابلا لأن يكون موضوعا لدراسة نياسية وصفية ، من الناحية النظرية على الاقل (رغم أن كثيرا من المجتمعات لم تكن قابلة لذلك ، ولن تكون أبدا لأنها لم تعد موجودة) فليس كل المجتمعات قابلة للتأريخ نظرا لعدم وجود الوثائق المكتوبة بالنسبة لأكثريتها الساحقة رغم ذلك ، فإننا إذا نظرنا الى فروع المعرفة من زاوية ثانية ، وجدنا أن جميع الفروع ذات الموضوعات العينية- سواء كان هذا الموضوع كليا أو جزئيا- تندرج ضمن فئة واحدة ، إذا توخينا تمييزها عن فروع أخرى من العلوم الاجتماعية والانسانية لا تسعى الى تناول وقائع بقدر ما تسعى الى تناول عموميات ، هكذا مثلا شأن النفسانيات الاجتماعية –وكذلك شأن الاجتماعيات على الارجح – ما دمنا نعزو اليها هدفا واسلوبا خاصين بها يميزانها تمييزا واضحا عن النياسة الوصفية (الاثنوغرافيا) ، حتى إذا أدخلنا السكانة (الديموغرافيا) ازدادت اللوحة تعقيدا على تعقيد ، فمن حيث العمومية المطلقة والملازمة الضمنية لسائر أوجه الحياة الاجتماعية الأخرى ، يقع موضوع السكانة الذي هو العدد على نفس مستوى اللغة ، وربما كان هذا هو السبب الذي جعل السكانة واللسانة العلمين الانسانيين اللذين نجحا في قطع أطول الاشواط بأتجاه الدقة والشمول ، لكن العجيب أيضا أنهما العلمان اللذان يفترقان الى أبعد حدود الافتراق من حيث إنسانية أو لا أنسانية موضوعهما ، لأن اللغة صفة بشرية مخصوصة في حين أن العدد ينتمي بوصفه صيغة تكوينية ، لأي نوع من أنواع السكان ، منذ أيام أرسطو والمناطقة يتطرقون بين الحين والاخر لمشكلة تصنيف العلوم ورغم أن الجداول التي وضعوها كانت عرضة للمراجعة وإعادة النظر كلما كانت تظهر فروع جديدة من المعرفة وكلما كانت تتغير الفروع القديمة ، فإنها توفر للباحث أساسا مقبولا للعمل ، وأحدث هذه الجداول لا تغيب عنها العلوم الانسانية ، لكنها بصورة عامة تبت بتا سريعا بمسألة موقعها من

العلوم الدقيقة والطبيعة ، فتعالجها معالجة اجمالية ، بأن تجمعها تحت بابين أو ثلاثة والحق أن مشكلة تصنيف العلوم الاجتماعية والانسانية لم تعالج معالجة جدية على الاطلاق . (مقالات في الاناسة ، كلود ليفي ستراوس ، ترجمة : حسن قبيسي ، ص**112**-ص**118**) .

إن البحث في القضايا الانسانية المصيرية المتعلقة بخلق الإنسان ونشأته وتطوره وتفاعله سلبا وإيجابا مع محيطه وأخيه الإنسان والقدرة على التواصل باللغة وغيرها والتنوع الديني والثقافي واللغوي والشكلي واللوني وانتاج العلم والمعرفة وابتكاره وسائل تكنلوجية كلها مباحث مهمة من شأنها ان تقرب المسافات بين الامم والشعوب او تعمل على تعميق الفرقة والهوة بينها بناء على توجيه البحث ، لقد بدأت المقاربة الانتروبولوجية-في أغلب الاحوال-على النزوع الى التفرقة ، والنظر الى الاختلافات الشكلية على أنها اختلافات نوعية وتأويلها تأويلا مذهبيا يكرس منطق الهيمنة والاستعلاء ، والنفعية الضيقة التي جعلت الإنسان يعيش الفاقة والظلم ، والاقصاء والتهميش ، ويفقد الكرامة ، رغم ما تزخر به الارض من خيرات تفوق بكثير حاجياته ، فالندرة ليست حقيقية وإنما هي مصطنعة ليتحقق فينا قوله تعالى : (وَمَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنكاً وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى) طه/**124** ، ولم تقتصر اذاية البشر على البشر وحدهم ، بل تعدته الى محيطهم البيئي : (ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ) الروم **41** ، وقوله تعالى : (يُخْرِبُونَ بُيُوتَهُمْ بِأَيْدِيهِمْ) الحشر/**2** ، فنحن شركاء في محيطنا البيئي وأي خطر يتهدده من أي جهة كانت ، وبأي طريقة كانت وتحت أي شعار كان فإنه يهمنا جميعا ونحن معنيون به ، بأعتباره يتعلق بمصير وجودنا ، وطبيعة ذلك الوجود فإما إنه سيحكم بزواله وبالتالي زوالنا نتيجة الغرور والاستعلاء بغير وجه حق والجشع والنزوع الى السيطرة والشغف بالهيمنة وأما سيجعلنا نعيش تعساء أشقياء تتهددنا الامراض والاوبئة والمجاعات : (كَمْ تَرَكُوا مِنْ جَنَّاتٍ وَعُيُونٍ (25) وَزُرُوعٍ وَمَقَامٍ كَرِيمٍ (26) وَنَعْمَةٍ كَانُوا فِيهَا فَاكِهِينَ (27) كَذَلِكَ وَأَوْرَثْنَاهَا قَوْماً آخَرِينَ (28) فَمَا بَكَتْ عَلَيْهِمْ السَّمَاءُ وَالأَرْضُ وَمَا كَانُوا مُنظَرِينَ) الدخان /**27** ، وفي ذلك الاطار نفهم خيرية الامة الامرة بالمعروف والناهية عن المنكر : (كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنْ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ) ال عمران /**110** ، وحديث السفينة الذي يبين وحدة المحيط ووحدة المصير ، فإما ان نتعاون ونتآزر لتحقيق صلاحنا في الحال وفلاحنا في المال وإما فإننا سنغرق جميعا : (مثل القائم في حدود الله والواقع فيها ، كمثل قوم استهموا على سفينة فأصاب بعضهم أعلاها ، وبعضهم أسفلها ، فكان اللذين في أسفلها اذا استقوا من الماء مروا على من فوقهم ، فقالوا لو أنا خرقنا في نصيبنا خرقا ولم نؤذ من فوقنا ، فإن تركوهم وما ارادوا هلكوا جميعا ، وإن أخذوا على أيديهم نجوا ونجوا جميعا) صحيح البخاري ، ولقد ظلت الرؤية العلمانية المادية بشقيها الليبرالي والاشتراكي تستأثر بعلم الانثروبولوجيا ، وتوظفه لخدمة أغراض سياسية واقتصادية واستراتيجية ، بعيدة –في كثير من الاحيان – عن البحث العلمي النزيه ، كما أنها ورثت الإنسان في علاقته بالكون

والانسان رؤية غير سليمة في كثير من أبعادها ، ورغم دحضها علميا فإنها لا زالت مهيمنة على الساحة العلمية والتعليمية ، إن هذه النظرة المادية والاحادية البعد والتوظيف غير الانساني للانثروبولوجيا تفرض علينا اليوم اقتحامها ، لأتخاذها منطلقا للبحث ، ولكن من زاوية علمية انسانية متعددة الابعاد ورؤية نسقية تتسم بالحياد ، والموضوعية ، والنزاهة ، والشمولية ، والكمال ، والبرهان العلمي ، لنتجاوز نظريات الحالة الراهنة ، التي أدخلتنا كهف الجهل ، حيث الرؤية المحدودة ، والافق المسدود مما يجعلنا نبني مصيرنا على أوهام وتخرصات ، وفي أحسن الاحوال على نظريات وحقائق جزئية : (وَمَا أُوتِيتُمْ مِنْ الْعِلْمِ إِلاَّ قَلِيلاً) الاسراء/**85** ، ونعمل على تعميمها ، وفرضها على أنها حقائق مطلقة ، مما يورث واقعا مختلا وغير متوازن ، يضيع فيه الهدف الانساني السامي التعايش ، وتفتقد فيه إرادة التعاون للمحافظة على محيطنا البيئي من جهة ، ونسعد به ، ونورثه بعد أن نكون قد نميناه للأجيال القادمة ، بأعتبار ذلكم جزءا لا يتجزء من تصورنا الاسلامي للصدقة الجارية ، المؤصلة للتنمية المستدامة ، حيث نكران الذات ، والتفاني في العمل بالاخذ بالاسباب وتعليق النتائج على رب الاسباب الله تعالى ، فالمطلوب هو العمل ولا نسأل – حتى في أصعب الظروف ، وأحلك الاحوال عن جدوى ذلك العمل : (إن قامت الساعة وفي يد أحدكم فسيلة ، فإن استطاع ان لا تقوم حتى يغرسها فليغرسها) أخرجه الامام احمد ، ان علم الاناسة القراني يتخذ من القرآن منطلقا مؤسسا للبحث فيها فموضوعه الإنسان ومجاله القرآن الكريم ، بقصد بلورة تصور جديد لهذا العلم ، يحفظ للانسان خصوصيته وكرامته ، ويجعله يعيش الوحدة الانسانية في إطار التعدد الشكلي واللوني والثقافي ، بأعتباره مصدر غني للحضارة البشرية ، وعامل قوة ، وخير ونماء : (وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِلْعَالِمِينَ) سورة الروم /الاية **22** ، ولعلنا نتساءل عن السبب الداعي لأتخاذ القران أساسا للتأصيل لأنثروبولوجيا ؟ لأنه كتاب الانسانية الخالد ، ومرجعيته الربانية عقيدة وشريعة ، وأخلاقا وسلوكا ، ذلك أن الاسلام دين فطرة : (فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لا يَعْلَمُونَ) الروم/**30** ، ولأنه يتعين رد الامور الى الخالق ، لأنه أعلم بالخلق : (أَلا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ)الملك/14 ، (يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلا تُسْرِفُوا) الاعراف/31 ، (وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا (7) فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا (8) قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا (9) وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا(9)) الشمس ، وجاء في الحديث القدسي : (خلقت عبادي حنفاء فأجتالتهم الشياطين ، وأمرتهم أن يشركوا بما لم أنزل به سلطانا) أخرجه الامام مسلم في صحيحه ، إن دراسة الإنسان من منطلق قراني ، وبنظرة موضوعية وعلمية ، وبرؤية الوحي التي تمتاز بالشمولية والوضوح واتساع أفق النظر تكشف عن جهاز مفاهيمي يؤصل لبنية التفكير الاسلامي القائمة على تحقيق التوازن بين طرفي الثنائية التي يقوم عليها الوجود : (سُبْحَانَ الَّذِي خَلَقَ الأَزْوَاجَ كُلَّهَا مِمَّا تُنْبِتُ الأَرْضُ وَمِنْ أَنفُسِهِمْ وَمِمَّا لا يَعْلَمُونَ) يس/**36** ، فالحقيقة ليست في أحد طرفي

الثنائية ، وإنما في الجمع بينهما ، ولذلك كانت أمة الاسلام أمة الوسط ، التي تجمع ولا تفرق : (وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطاً لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيداً) البقرة / 143 ، فالاسلام استوعب قبائل وشعوبا وأمما وثقافات وحضارات ولم يعتمد سياسة الالغاء أو الاقصاء أو الهيمنة ، وحب السيطرة ، وإنما ترك للناس حرية الاختيار والحق في الاختلاف ، إن بنية التفكير الاسلامي قائمة على التعايش وقبول الاخر والتفاعل معه بناء على المخطط التالي:

1- العقيدة : الجمع بين النفي والاثبات لا اله الا الله .

2- الشريعة : الجمع بين الاوامر والنواهي.

3- الاخلاق : اعتماد أسلوب تربوي يعتمد مبدأ التخلية ثم التحلية .

4- خلق الإنسان : المادة والروح : (وَلَقَدْ خَلَقْنَا الإِنسَانَ مِنْ سُلالَةٍ مِنْ طِينٍ) المؤمنون /**12** ، (وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي) الحجر/**29** .

5- النفس : التوازن بين الأنا والاخر : (وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الآخِرَةَ وَلا تَنسَ نَصِيبَكَ مِنْ الدُّنْيَا وَأَحْسِنْ كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ) القصص/**77** .

6- التوازن بين العبادة والعمل : (وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ) الذاريات /**56** ، (فَإِذَا قُضِيَتْ الصَّلاةُ فَانتَشِرُوا فِي الأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ) الجمعة/**10**.

7- الجمع بين الاستخلاف والعمران : (إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً) سورة البقرة /**30** ، (هُوَ أَنشَأَكُمْ مِنْ الأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا) هود /**61** .

8- وفي الاجتماع تحقيق التوازن بين الفرد والجماعة ، والدعوة الى التعاون والتعارف والتكافل ، وبيان أهمية التدافع في الاجتماع البشري : (وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضاً سُخْرِيّاً) الزخرف /**32** ، (وَيُؤْثِرُونَ عَلَى أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ) الحشر/**9** ، (ان مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم كمثل الجسد اذا اشتكى تداعى بالسهر والحمى) صحيح مسلم /كتاب البر والصدقة والاداب ، (وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ) الحجرات/**13** ، (وَلَوْلا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتْ الأَرْضُ) البقرة/**251** .

9- الاقتصاد حيث تحقيق التوازن بين الاسراف والتقتير : (وَالَّذِينَ إِذَا أَنفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَاماً) الفرقان/**67** .

10-العلم والمعرفة حيث الجمع بين الوحي المطلق والعقل النسبي : (عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ) الزمر/**46** ، (وَمَا أُوتِيتُمْ مِنْ الْعِلْمِ إِلاَّ قَلِيلاً) الاسراء/**85** ، (وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ) يوسف / **76** ، فالانسان العدل من منطلق التصور القراني يتفاعل مع محيطه تفاعلا إيجابيا ، يغيب فيه منطق الهيمنة والسيطرة والاستعلاء ، ويحضر فيه المشترك الانساني ، المؤسس على علاقة التعاون والتآزر لتحقيق الرفاهية والعمران : (كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً) البقرة /**213** ، يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمْ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالاً كَثِيراً وَنِسَاءً) النساء/**1** ، (تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلاَّ نَعْبُدَ إِلاَّ اللَّهَ وَلا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئاً وَلا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضاً أَرْبَاباً مِنْ دُونِ اللَّهِ) ال عمران/**64** ، (يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ)

الحجرات/**13** ، (وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضاً سُخْرِيّاً) الزخرف /**32** ، (يَا بَنِي آدَمَ قَدْ أَنزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاساً يُوَارِي سَوْآتِكُمْ وَرِيشاً وَلِبَاسُ التَّقْوَى ذَلِكَ خَيْرٌ ذَلِكَ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُونَ) الاعراف/**26** ، حيث يقوم التدافع الايجابي لتحقيق الحياة الكريمة : (وَلَوْلا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتْ الأَرْضُ) البقرة /**251** ، فتلاقح الثقافات والحضارات عن طريق التواصل ، هو التجديد الذي يقوم بنفي السلبيات ، ودعم الايجابيات ، وتنمية الخير بالبذل والعطاء ، ونشر المحبة والسلم والامن ، لأن ما يجمع بين البشر هو أكثر وأكبر مما يفرقهم ، إذا اتضحت الرؤيا ، وصدق التوجه وصح العزم ، إن هذه الرؤيا القرانية ستقلب الموازين لتصبح الوحدة والتوحد هي الاصل : (يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمْ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالاً كَثِيراً وَنِسَاءً) النساء/1 ، وأن التنوع في الجنس واللون واللغة والثقافة اية من ايات الله العظمى بمعنى أنها نعمة تستوجب الشكر من جانب ، والبحث العلمي الرصين من جهة أخرى : (وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِلْعَالِمِينَ) الروم/**22** ، وأن الاصل فيها العلم والخير والايمان وليس الجهل والشر والكفر : (لَقَدْ خَلَقْنَا الإِنسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ (4) ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ (5) إِلاَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ) التين ، وبذلك تتحرر رؤيتنا لتاريخ البشرية من نظريات الحالة الراهنة التي أدخلتنا كهف الجهل ، فأصبنا الغرور وصرنا نرى الثقافات والحضارات الأخرى نظرة دونية ، فيها كثير من الاشمئزاز والاحتقار ، وأتخذنا من الانا المتضخم مقياسا نحكم به ونحكمه ، فصرنا مقياس التقدم ، ليصنف المخالف ضمن التخلف والبدائية ، متجاهلين أنه يمكن أن تكون هناك حضارات قد سبقتنا في الوجود وحققت تقدما علميا وتكنلوجيا لم نبلغه بعد ، ولعل الابحاث الاركيولوجية في مناطق الحضارات البائدة تطرح علينا اليوم أكثر من سؤال لا نجد له جوابا : (وَمَا أُوتِيتُمْ مِنْ الْعِلْمِ إِلاَّ قَلِيلاً) الاسراء/**85** ، (وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ) يوسف /**76** ، ولعل القران الكريم برؤيته المطلقة يفتح افاق الممكن ، حيث حديثه عن الحضارات البائدة يجعلنا نراجع أنفسنا وأحكامنا ويدفعنا الى التحلي بخلق التواضع ، بأعتبار حضارتنا الحالية دورة من الدورات التي عرفها تاريخ الحضارات البشرية قال الله تعالى : (إِرَمَ ذَاتِ الْعِمَادِ (7) الَّتِي لَمْ يُخْلَقْ مِثْلُهَا فِي الْبِلادِ) الفجر ، (وَعَلَّمْنَاهُ صَنْعَةَ لَبُوسٍ لَكُمْ لِتُحْصِنَكُمْ مِنْ بَأْسِكُمْ فَهَلْ أَنْتُمْ شَاكِرُونَ) الانبياء /**80** ، (آتُونِي زُبَرَ الْحَدِيدِ حَتَّى إِذَا سَاوَى بَيْنَ الصَّدَفَيْنِ قَالَ انفُخُوا حَتَّى إِذَا جَعَلَهُ نَاراً قَالَ آتُونِي أُفْرِغْ عَلَيْهِ قِطْراً) الكهف/96 ، (حَتَّى إِذَا بَلَغَ مَطْلِعَ الشَّمْسِ وَجَدَهَا تَطْلُعُ عَلَى قَوْمٍ لَمْ نَجْعَلْ لَهُمْ مِنْ دُونِهَا سِتْراً) الكهف/**96** ، (كَانُوا أَشَدَّ مِنْهُمْ قُوَّةً وَأَثَارُوا الأَرْضَ وَعَمَرُوهَا أَكْثَرَ مِمَّا عَمَرُوهَا وَجَاءَتْهُمْ رُسُلُهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ) الفرقان / **67** ، إن البحث في علم الاناسة القراني قد ينتهي بنا الى النتائج التالية :

1- وحدة الخلق والمخلوقات : هناك تشابه بين المخلوقات وتنوع ، مما يقوم دليلا على وحدة الخالق وقدرته ، يقول تعالى : (وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الأَرْضِ وَلا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلاَّ أُمَمٌ أَمْثَالُكُمْ مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ إِلَى رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ) الانعام/**38** ،

يقول عز وجل : (قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى) طه/**5**.

2- وحدة الجنس البشري : (يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمْ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالاً كَثِيراً وَنِسَاءً) النساء/**1** .

3- وحدة الدين : (شَرَعَ لَكُمْ مِنْ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحاً وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ) الشورى/**13**.

4- وحدة اللغة (وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ كُلَّهَا) البقرة/31 .

5- الإنسان الاول انسان سوي كامل العلم والايمان : (الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ وَبَدَأَ خَلْقَ الإنسَانِ مِنْ طِينٍ) السجدة /**7** ، (وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلائِكَةِ اسْجُدُوا لآدَمَ) الاعراف / **11** ، (فَلْيَنظُرْ الإنسَانُ مِمَّ خُلِقَ (5) خُلِقَ مِنْ مَاءٍ دَافِقٍ (6) يَخْرُجُ مِنْ بَيْنِ الصُّلْبِ وَالتَّرَائِبِ) الطارق ، (الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ وَبَدَأَ خَلْقَ الإنسَانِ مِنْ طِينٍ (7) ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِنْ سُلالَةٍ مِنْ مَاءٍ مَهِينٍ (8) ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ) السجدة ، (وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَراً مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ (28) فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ) الحجر، (هُوَ الَّذِي يُصَوِّرُكُمْ فِي الأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَاءُ) آل عمران / **6** .

6- الاختلاف البشري من حيث الشكل واللون واللغة والثقافة هو اختلاف تنوع وليس اختلاف تضاد ، وهو مصدر ثراء وقوة : (يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ) سورة الحجرات /**13** .

7- قد توجد حضارات سبقتنا قد تكون اكثر تقدما وتحضرا منا : (إِرَمَ ذَاتِ الْعِمَادِ (7) الَّتِي لَمْ يُخْلَقْ مِثْلُهَا فِي الْبِلادِ (8) وَثَمُودَ الَّذِينَ جَابُوا الصَّخْرَ بِالْوَادِي (9) وَفِرْعَوْنَ ذِي الأَوْتَادِ) الفجر ، (وَيَسْأَلُونَكَ عَنْ ذِي الْقَرْنَيْنِ قُلْ سَأَتْلُو عَلَيْكُمْ مِنْهُ ذِكْراً (83) إِنَّا مَكَّنَّا لَهُ فِي الأَرْضِ وَآتَيْنَاهُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ سَبَباً (84) فَأَتْبَعَ سَبَباً (85) حَتَّى إِذَا بَلَغَ مَغْرِبَ الشَّمْسِ وَجَدَهَا تَغْرُبُ فِي عَيْنٍ حَمِئَةٍ وَوَجَدَ عِنْدَهَا قَوْماً قُلْنَا يَا ذَا الْقَرْنَيْنِ إِمَّا أَنْ تُعَذِّبَ وَإِمَّا أَنْ تَتَّخِذَ فِيهِمْ حُسْناً (86) قَالَ أَمَّا مَنْ ظَلَمَ فَسَوْفَ نُعَذِّبُهُ ثُمَّ يُرَدُّ إِلَى رَبِّهِ فَيُعَذِّبُهُ عَذَاباً نُكْراً (87) وَأَمَّا مَنْ آمَنَ وَعَمِلَ صَالِحاً فَلَهُ جَزَاءً الْحُسْنَى وَسَنَقُولُ لَهُ مِنْ أَمْرِنَا يُسْراً (88) ثُمَّ أَتْبَعَ سَبَباً (89) حَتَّى إِذَا بَلَغَ مَطْلِعَ الشَّمْسِ وَجَدَهَا تَطْلُعُ عَلَى قَوْمٍ لَمْ نَجْعَلْ لَهُمْ مِنْ دُونِهَا سِتْراً (90) كَذَلِكَ وَقَدْ أَحَطْنَا بِمَا لَدَيْهِ خُبْراً (91) ثُمَّ أَتْبَعَ سَبَباً (92) حَتَّى إِذَا بَلَغَ بَيْنَ السَّدَّيْنِ وَجَدَ مِنْ دُونِهِمَا قَوْماً لا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ قَوْلاً (93) قَالُوا يَا ذَا الْقَرْنَيْنِ إِنَّ يَأْجُوجَ وَمَأْجُوجَ مُفْسِدُونَ فِي الأَرْضِ فَهَلْ نَجْعَلُ لَكَ خَرْجاً عَلَى أَنْ تَجْعَلَ بَيْنَنَا وَبَيْنَهُمْ سَدّاً (94) قَالَ مَا مَكَّنَنِي فِيهِ رَبِّي خَيْرٌ فَأَعِينُونِي بِقُوَّةٍ أَجْعَلْ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ رَدْماً (95) آتُونِي زُبَرَ الْحَدِيدِ حَتَّى إِذَا سَاوَى بَيْنَ الصَّدَفَيْنِ قَالَ انفُخُوا حَتَّى إِذَا جَعَلَهُ نَاراً قَالَ آتُونِي أُفْرِغْ عَلَيْهِ قِطْراً (96) فَمَا اسْطَاعُوا أَنْ يَظْهَرُوهُ وَمَا اسْتَطَاعُوا لَهُ نَقْباً (97) قَالَ هَذَا رَحْمَةٌ مِنْ رَبِّي فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ رَبِّي جَعَلَهُ دَكَّاءَ وَكَانَ وَعْدُ رَبِّي حَقّاً) سورة الكهف .

8- الدين إنما وضع لتحقيق مصلحة الإنسان : (يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمْ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ) فاطر/**15** ، فالدين إنما وضع لمصلحة الإنسان أولا

وأخيرا ، ويكفي أن نراجع تعريفه لدى المسلمين لنخلص الى هذه النتيجة : (وضع إلهي سائق لذوي العقول السليمه لما يحقق صلاحهم في الحال ، وفلاحهم في المال) ، فمكونات الدين وخصائصه تتمثل في ما يلي : (ربانية المصدر – الحرية – تحقيق الصلاح في الحال والفلاح في المأل : بأعتبار ان ذلك هو مقصد الدين ، عقيدة وشريعة وأخلاقا وسلوكا : (لَنْ يَنَالَ اللَّهَ لُحُومُهَا وَلا دِمَاؤُهَا وَلَكِنْ يَنَالُهُ التَّقْوَى مِنْكُمْ) الحج /**37** ، كما أن العبادات ربطها الله تعالى بمقصد أساس وهو تدريب الإنسان على القيام بأعباء الاستخلاف ، والنهوض بالعمران ، إنها تسهم في بناء الإنسان الراشد ، وتعمل على تحققه واقعيا ، فالصلاة شأنها شأن كل العبادات مرتبطة بوظيفة اجتماعية ، وهي أن تنهى عن الفحشاء والمنكر ، وبمفهوم المخالفة وهي أن تكون امرة بالمعروف : (إِنَّ الصَّلاةَ تَنْهَى عَنْ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ) العنكبوت / **45** ، ويستخلص منها مبدأ دعوي أساسي يدخل في نطاق التربية على القيم الانسانية السامية ، بتجريد الإنسان من المفاسد ، لتأهيله للصلاح ، بناء على القاعدة الاصولية : درأ المفاسد مقدم على جلب المصالح ، والذي استحال الى قاعدة تربوية : التخلية ثم التحلية ، وهي تصريف لمبدأ عقدي يتمثل في نفي الشرك وإثبات الوحدانية : لا إله إلا الله ، حيث النزوع الى الجمع والتركيب بدل النفي وحده ، أو الاثبات وحده ، مما يبين ان بنية التفكير الاسلامي ليست بنية إقصاء ، وإنما بنية توليف ، فهي لا تعمل على إقصاء المخالف أو دحره ، وإنما تعمل على إستيعابه وذلك هو السر في أن الاسلام استطاع ان يستوعب ثقافات وحضارات وشعوبا وقبائل مختلفة ، ليخرج منها : (خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ) آل عمران / **110** ، وعبادة الصيام مشروطة بتحقيق وظيفة التقوى ، أي الائتمار بما أمر الله تعالى والانتهاء عما نهى الله عنه ، ويتبين أن من يلتزم الاوامر الشرعية وانتهى عما نهى الشرع عنه ، هو الإنسان السوي العدل ، الذي لا يظلم ولا يقبل أن يظلم ، المتعايش والمتعاون والمتراحم والمتكافل والمتواضع علما منه أن مسألة الايمان والصلاح هي مسألة اصطفاء واختيار ، وأنها محض تفضل وتكرم من الله ، فيزداد تواضعه ، وحرصه على نشر الخير والصلاح بأعتبار ذلكم هي الامانة الكبرى التي تطوق بها الإنسان ، وأنها حق أساسي من حقوق الإنسان عليه يتعين الوفاء بها ، وإلا فإنه يكون اثما : (أُوْلَئِكَ هُمْ الرَّاشِدُونَ (7) فَضْلاً مِنْ اللَّهِ وَنِعْمَةً) الحجرات ، (كَذَلِكَ كُنتُمْ مِنْ قَبْلُ فَمَنَّ اللَّهُ عَلَيْكُمْ) النساء /**94** ، ومن ثم فلا يتطاول على الناس بإيمانه وصلاحه وقوته وتمكنه وإنما يدفعه ذلك الى المزيد من الصبر والتحمل والحرص على تحقيق الصلاح وإيصال المنفعة الى الاخر ، لذلك نهى الشرع عن لعن الكافر بعينه ، لأننا لا نعلم المالات ، فقد تكون عاقبته خير منا فالامور بخواتيمها (فقه المآلات) ، والمؤمن لا يغتر بالحالة الراهنة ، ولا يعول عليها : (إِنَّ الأَرْضَ لِلَّهِ يُورِثُهَا مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ) الاعراف /**128** ، (وَإِنْ تَتَوَلَّوْا يَسْتَبْدِلْ قَوْماً غَيْرَكُمْ ثُمَّ لا يَكُونُوا أَمْثَالَكُمْ) محمد / **38** ، مما يدفع المؤمن الى التعامل مع المخالف بمنطق الشفقة والرحمة : (خُذْ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنْ الْجَاهِلِينَ) الاعراف/**199** ، (وَإِذَا سَمِعُوا اللَّغْوَ أَعْرَضُوا عَنْهُ) القصص /**55** ، (وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ

أَحْسَنُ)النحل /**125** ، (وَلا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلاَّ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ) العنكبوت / **46** ، فهو مؤمن بعدالة قضيته ، ومتأكد من نصر الله له ولو بعد حين ، ومن ثم فهو ليس باليؤس ولا القنوط ولا المستعجل ولا الفرح بما حصل ولا الاسف على ما فاته ، الزكاة عبادة مالية ، مخالفة تماما لما يعتقد في التصور المادي الليبرالي ، حيث يعتبر الانفاق في سبيل الله من قبيل إهدار المال ، أما في التصور الاسلامي فهو نماء وزيادة ، مصداقا لقوله – صلى الله عليه وسلم : (ما نقص مال من صدقة) رواه الترمذي في السنن ، (ما من يوم إلا ويصبح ملكان أحدها يقول : اللهم أعط منفقنا خلفا ، والاخر يقول : اللهم أعط ممسكا تلفا) أخرجه الامام مسلم ، والحج عبادة التعارف والتبادل والتمازج الحضاري والثقافي بين الحضارات لتذويب الفوارق الضارة وتنمية المشترك الانساني بالعمل على المتفق عليه وهو كثير ، ويعذر بعضنا بعضا في ما اختلفنا فيه وهو قليل ، فالحج تجمع بشري رائع ، ألوان مختلفة ، ولغات متعددة وثقافات مختلفة ، وحضارات متنوعة ، إنه التعدد في إطار الوحدة : (وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالاً وَعَلَى كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَ مِنْ كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ (27) لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ وَيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ فِي أَيَّامٍ مَعْلُومَاتٍ) الحج.

9- يتضمن القران الكريم عقيدة وشريعة وأخلاقا وسلوكا القيم الانسانية الكبرى التي تشكل المشترك البشري :

أ- العقيدة : (تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ) ال عمران /**64** ، فعقيدة التوحيد الاسلامية تجمع بين النفي والاثبات ومن ثم فإنها تؤصل للجمع والتركيب الثقافي والحضاري ومن ثم كانت الحضارة الاسلامية حضارة مستوعبة انفتحت على قبائل وشعوب وثقافات وحضارات أخذت منها ايجابياتها وعملت على تنميتها وتجاوزت سلبياتها فهي لم تعمل بمنطق التسلط والهيمنة وفرض سياسة الامر الواقع ، واعتماد سياسة التهميش والاقصاء والاستغلال والاحتكار والسيطرة على مقدرات الشعوب واستبعادها وإنما كلفت للناس حق الاختلاف وحق الاختيار وحق التمتع بخيراتها .

ب- الشريعة : تنظيم العلاقات عن طريق سن النظم والتشريعات التي تبين الحقوق وتميزها عن الواجبات :

1- العلاقة بين الإنسان وربه علاقة عبودية .

2-العلاقة بين الإنسان واخيه الإنسان علاقة تعاون .

3-االعلاقة بين الإنسان والطبيعة علاقة تعاون .

ج-الاخلاق والسلوك : تحقيق القيم الانسانية الكبرى ورعايتها وتزكية النفس بجعلها تقدم الواجب على الحق وتحقيق الرقابة الداخلية الوازع الديني وحديث جبرائيل يؤصل ذلك : (أن تعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك) رواه مسلم ، مما يكرس حق الاختلاف ويحث على قبول المخالف والتعايش معه : (وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ) الحجرات/**13** ، والتي يتعين علينا إبرازها للعالمين قياما بواجب الدعوة الى الله تعالى ، وحب الخير للانسانية جمعاء ، تأسيا برسول الله الذي كان حريصا على أن يؤمن الناس أجمعون حيث يصفه أحد الصحابة بقوله : (كان رسول الله -صلى الله عليه وسلم-يأخذ بحجزنا ليصرف عن وجوهنا عن النار الى الجنة) ، ولعل ما أشرنا اليه يحثنا جميعا

على تعميق البحث فيعلم الاناسة القراني ، واتخاذه سبيلا لتطوير الدعوة الاسلامية بالبحث في المشترك الانساني المتمثل في القيم الانسانية الكبرى : (سنريهم اياتنا في الافاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق أولم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد) فصلت /**53** . (ملتقى أهل التفسير / موقع الكتروني) .

عززت الانثروبولوجيا الثورية –وتسمى ايضا المستقبلية- التي قادتها المدرسة الثقافية النسبية الامريكية فكرة إبادة الاستعمار وتحرير الشعوب ليس سياسيا واقتصاديا فحسب بل ثقافيا أيضا من خلال فضح مخططات تاريخ التوسع الغربي سواء بأدواته العنيفة أو المرنة التي يبادر بها الى توجيه دفة العالم لصالحه بدعوى أهليته الفكرية والعلمية والتكنلوجية ، وقد لعبت الثقافة النسبية دورا تحسيسيا بهدف (حماية الشعوب التي لا تعرف القراءة من تدخل المبشرين الهادف والواعي والذي يوصل الى نتائج مأساوية ، ومن تدخل الامبرياليين الذي لا يرحم ، وبالتالي حرمانها من إدارة نفسها بنفسها وكذا الحفاظ على أنساقها الثقافية الاصيلة من الاقصاء او المحو المبرمج على مراحل ، ولقد فرض هذا الواقع الجديد أختيار استراتيجية مناسبة لكسب الرهان فمناهضة الاستعمار لم تكن عملا عسكريا وحسب ، بل كانت عملا ثقافيا أيضا تسلحت به الادارة الاستعمارية ، أي العلم أي التمسك بالارث الذي أرادت تلك الادارة طمسه أو تغيره أو تبديله ، بمعنى اخر الحرص على صيانة الهوية الجماعية للشعوب التي شرع في تهميشها وتقليص أهميتها منذ المد الامبريالي الكلاسيكي حتى الحديث ، فهي قد نعتت بـ(الاخر) حينا وبـ(البعيد) او (الغريب) حينا اخر ، الى أن جاءت العولمة كنمط أمبريالي ما بعد حداثي لتصفها بـ(المحلي ، **Local**) ولا يليق أن يفسر هذا الحرص على صون الهوية نوعا من الانغلاق على الذات ورفض التواصل البناء والمتوازن مع الاخر ، بل يعني بالاساس حماية مبدأ التماسك (هوية إثنية ، هوية محلية ، هوية وظيفية) . . . ، فتكون هوية جماعية يفرض حركة مفاضلة ، انطلاقا منها يتأكد الاستقلال الجماعي ، السيادة الجماعية في الداخل إنهاتسبب ، على خلاف ذلك تأثير ذوبان يمحو تعددية الانتماءات ، لا مناص إذن في عالم اليوم ، المحكوم بالمثاقفة وسقوط الحدود والحواجز بين البلدان والاجناس والديانات والثقافات من تقبل منطقي ومسؤول لفكرة (التعددية الثقافية أو الهجنة التي تشكل الاساس الحقيقي للهوية اليوم ، لا تؤدي بالضرورة دائما الى السيطرة والعداوة ، بل تؤدي الى المشاركة ، وتجاوز الحدود والى التواريخ المشتركة والمتقاطعة ، إلا ان هذا التقبل يظل حبيس رغبة مثالية لا ترقى الى هزم الواقع الصراعي الراهن للثقافة ، فإدوارد سعيد الذي يؤمن بحتمية التعايش الثقافي ، يصرح في نقاش له مع رايموند ويليامز – حول راهنية الثقافة ومستقبلها ، في ظل الهيمنة التكنلوجية لوسائل الاتصال المتطورة بكيفية مذهلة لدى دول الشمال ، مما جعل الثقافة منقسمة انقساما عميقا وحاسما ، تحتدم داخلها علاقات صراع فعلي- بأن الثقافة قد استخدمت بشكل جوهري – لا كشرط للتعاون والجماعية او الاشتراك ولكن كشرط للاستعباد بالاحرى) ،

ويمكننا من هذا المنظور اعتبار المصطلحات الجديدة التي تنتجها العولمة مثل العالمي ، والمحلي ، ليست ساذجة أو بريئة تنطوي على نوايا حسنة ، لأن الحاجة الملحة حاليا ، داخل عالم يستبد به السبق التكنلوجي هي خلق تواؤم ثقافي بين الجماعات البشرية التي تزداد انقساما ، وتتفاقم بينها أزمات الحروب والتطرف والاقتتالات الناجمة عن العدد المتناهي للمجموعات الاثنية والعرقية والدينية والمذهبية والقبلية والطبقية في الكثير من التشكلات الاجتماعية المختلفة ، إن التطور التكنلوجي يعني مزيدا من البؤس والشقاء للأغلبية الساحقة ، وينبني هذا التوائم الثقافي على نوع من النقد الذاتي الموضوعي للتوجهات الحضارية الراهنة وممارسة سليمة للديموقراطية وإرساء أسسها على جميع الاصعدة وبين جميع الشعوب من هذا المنطلق ، يمكن ان نقبل هذا النقد الذي ينبغي وضع فواصل رمزية بين الثقافات بهدف تفاعلها الخلاق ، وليس إذعان بعضها لبعض هو السبيل الذي يفضي الى نوع من الاختلاف بدل المطابقة الثقافية ، وهذا ما أشار إليه المهدي المنجرة ، حين نقل إلينا تصريح (ليونيل جوسبا ، **L.Jospi** ، الوزير الاول الفرنسي بأن العولمة تحمل في أحشائها خطر التنميط الثقافي هكذا فالعلاقة بين العولمة والخطر ، على الثقافة والقيم هي علاقة بادية للعيان ، وبما أنه يستحيل –في المرحلة الراهنة - فصل العولمة عن خلفيتها العسكرية التي يؤمنها القطب الامريكي بأمتياز ، فإن الحل العادل والسديد لقبول هذه العولمة يتمثل في إلغاء فكرة الاستعلاء الثقافي الغربي بوصفه عدوانا معنويا ، مادام أي عدوان ثقافي لا يحتل المشهد وحده بل هو غالبا ما يستنهض نقيضه ، بسبب ما ينطوي عليه من عنفه الرمزي من أستفزاز لشخصية المعتدى عليه ، ومن تشبث بثقافته وهويته ، ويقصد عبد الاله بلقزيز بالعنف الرمزي كل ما يلحق الضرر بالموضوع سيكولوجيا : في الشعور الذاتي بالامن والطمأنينة والكرامة ، والاعتبار ، والتوازن ، . . . ، إنه قد يصيب المعرض له في ما قد يكون مقدسا لديه ، وسواء أكان العنف ماديا يمس ما هو فيزيولوجي في البدن أو في الحقوق أو في المصالح أو في الامن كما حدد الكاتب في مقاربته معنى العنف ، أو كان رمزيا فإن شعوب العالم الثالث أفرادا وجماعات قد كابدت النوعين معا ، ولا زالت ويكفي ان نشير في هذا السياق الى تدمير تراث العراق منذ أنطلاق عاصفة الصحراء بداية **1991** ، مما يؤكد أن الغرب غير مستعد للتعايش مع حضارات أو ثقافات غير الثقافة الغربية وما يهمه هو مصالحة التي يضطر كما يحدث اليوم لحمايتها ولو بالتدمير والعنف ، ونتيجة لهذا تعيش هذه الشعوب مكلومة في كيانها المادي والفكري والنفسي أيضا ، لكن مهما ساهمت هذه الممارسات في خلق انكفاء حضاري لدى هذه الدول ، إلا أن نخبتها المتنورة حاولت تحدي هذه المثبطات ، وأصبح بديهيا أن يحمل كتاب العالم الثالث في مرحلة ما بعد الامبريالية ماضيهم في أعماقهم ندويا لجراح مذلة وتحريضا على خلق ممارسات مختلفة ، ورؤى للماضي تملك الطاقة على التنقيح وتنزع نحو مستقبل ما بعد استعماري ، وذلك من خلال البحث عن بدائل فاعلة ترد الاعتبار لوجودهم الانساني وإرثهم الحضاري ، وسواء تعلق الامر بشعوب افريقيا او

اسيا او امريكا اللاتينية ، فإن الاداة المنتقاة لرد هذا الاعتبار هي نفسها الاداة التي جردتهم إياه فظهر ما يسمى بـ(انثروبولوجيا أبناء البلد الاصليين **Indigenous Anthropology** ، أضطلعت بمهمة البحث الانثروبولوجي المحلي عوض أن يباشره نظراؤهم الغربيون الذين غالبا ما أنحرفوا عن الحياد والموضوعية التي يقتضيها البحث العلمي الصحيح ، ولقد حددت الانثروبولوجيا المحلية التي نادت بها دول الجنوب كالاتي(أستقلالية المعرفة الانثروبولوجية عن طريق تكوين قاعدة محلية لأداء مهام البحث والتدريس والنشر والتوثيق والاتصال العلمي) ، إن البدائل التي يمكن للأنثروبولوجيا أن تسهم بها في بناء تعايش إنساني يطبعه السلم ، هي إيجاد حلول ناجعة لما (تثيره الهوية الثقافية من تحركات وتساؤلات واتجاهات أهم وأخطر بكثير مما تثيره المسائل الاقتصادية والمالية في الحوار بين الشمال والجنوب) ، ويمكن تركيز هذا الحوار في ثلاثة عناصر : الاول ، يتعلق بتشييد تواصل ثقافي يحترم الشروط المتكافئة لتبادل الرأي والتشارك المادي والمعنوي ، لأن استمرار الوضع الحضاري الراهن يكرس صدامات معقدة هي بصدد تحويل الثقافة الى حلبة صراع ، والثاني ، يقوم على إلغاء سياسة الابقاء على الصراعات المختلفة بين شعوب العالم فيما بينها أو بين أبناء الشعب الواحد مهما كانت طبيعتها خلفياتها وأبعادها بحيث –في هذا الوضع-سيظل الغرب هو المستفيد الاول من مناخ التطاحن ، إن إلغاء فكرة الصراع سيؤمن للعالم بأسره مستقبل تواصل صادق وصحي يتجلى في (أن نبذ أي استعلاء حضاري هو المفتاح الصحيح للتعايش السلمي ، وبصرف النظر عن المخاطر والصعاب ، يمكن أن نقول إن الاتصال الثقافي كما يترائى لذوي النيات الحسنة من شأنه أن يؤمن للإنسانية مستقبلا امنا) ، ويلخص الدكتور المهدي المنجرة إشكالية الحوار بين الشمال والجنوب في نقط ثلاث :

1- ضرورة الوصول الى توزيع عادل للسلطة والموارد محليا ودوليا .

2- احترام أولوية القانون وإقرار المشاركة الديمقراطية وحقوق الإنسان .

3- احترام القيم الثقافية لكل الشعوب بهدف الحفاظ على التنوع الثقافي .

وهذا الشرط الاخير منوط-بالدرجة الاولى - بالانثروبولوجيا الثورية او المستقبلية كأداة علمية حضارية بناءة ، هدفها إرساء دعائم تعايش إنساني امن والذي لا زال مطمحا طوباويا يصعب تحقيقه ، أما العنصر الثالث فيتجلى في الخدمة التي في متناول الانثروبولوجيا إسداءها للإيكولوجيا - فإذا استحضرنا في هذا السياق قولة كوندياك (نحن الذين نعتبر أنفسنا أكثر الناس علما ، علينا التوجه نحو الشعوب الاكثر جهالة لنتعلم منهم بداية اكتشافاتنا ، فذلك ما نحتاج إليه ، ونحن نجهله لأننا لم نعد ، ومنذ وقت طويل أبناء الطبيعة) ، وغير خاف على الرأي العام العالمي ما يهدد الكوكب الارضي من مخاطر التطور العلمي والتكنولوجي الذي يلهث وراء الربح المادي والسبق الحضاري ، لقد بدأ العالم حاليا ، يكابد –الى جانب الحرب الثقافية- حربا بيئية أيضا توسع الهوة بين الشمال والجنوب –هذا الاخير الذي يعاني أزمة ندرة الماء والتصحر وتغير حالة الطقس

التي تتلف المشاريع الاقتصادية المعتمدة على الزراعة وتربية الماشية حيث برزت افة المجاعة في دول إفريقية مثلا بشكل صارخ ، ويحق لنا أمام معطيات هذا الحاضر المأزوم ، أن نتساءل مع د.حسين فهيم عن قيمة الانثروبولوجيا بالنسبة الى علم المستقبل ؟ ، تشير إحدى الاجوبة الى أن هذا العلم بإمكانه إحداث تغييرات جذرية في إطار العلاقة بين البيئة والحياة الاجتماعيةوذلك من خلال طرح وتطبيق سياسات جديدة تتغير بمقتضاها الاسس التي تقوم عليها التنمية الصناعية الزائدة والمكثفة ، وعلاقاتها وطبيعة معيشتها ، إن ما أفرزته الحداثة على هذا المستوى هو بروز مجتمع استهلاكي حد التخمة تتحرك معه الة الاقتصاد مولدة مزيدا من الشره والرفاهية التي يعتقد في الظاهر أنها تيسر الحياة وتسعد البشر الا انها في الحقيقة تتم على حساب سلامة بيئتهم الطبيعية والاجتماعية والنفسية من جراء فقدان شتى أنواع التوازن إن المطلوب في هذا الظرف الحضاري هو (أن استمرار الاستقرار الاجتماعي يمكن أن يتحقق بل وأن يدعم إذا نظم الافراد حياتهم في شكل جماعات محلية صغيرة تسود فيها العلاقات الشخصية ، والتعاون بالقدر الذي يتحقق معه الاكتفاء الذاتي ، إن الحياة في إطار المجتمعات البسيطة التكوين تشبع حاجات الافراد الرئيسية بالدرجة التي تكفل لهم الاستقرار والهناء بقدر يفوق ما تقدمه المجتمعات الصناعية) ، لقد سمى (جوردن تايلور **G . Tylor** هذا البديل بـ(الحل الشبيه بالبدائية **Paraprimitivism** كنموذج مستقبلي يخلص الانسانية من صدأ حداثة مادية آلت بعد فترة من التألق والرفاهية الى الخسوف وتفريخ الازمات المستعصية والمتلاحقة فلقد ولى هؤلاء العلماء وجوههم نحو الماضي نحو المقدس ، نحو الروح ونحو الطبيعة ، نحو صورة مختزنة للعوالم البكر البسيطة والسعيدة التي وشمت ذاكرة الإنسان الغربي ومرد هذا الى انهم وجدوا (في هذا النمط البدائي علاجا ممكنا لمواجهة ازمات الازمات التي تواجه العالم اليوم كما وجدوا فيه أيضا حلا ثقافيا وبديلا لعجز الثقافة المعاصرة عن مجابهة الموقف) . (الانثرروبولوجيا والانثروبولوجيا الثقافية وجوه الجسد ، تأليف : الزهرة ابراهيم ، تقديم : خضر الآغا ، ص**58**-ص**65**) .

ما يعنينا ان الاستشراق كان المصدر الاول للبدايات التأملية الانثروبولوجية في الشرق الاوسط في تلك المرحلة كان المستشرقون حتى منتصف القرن التاسع عشر تقريبا علماء للعهدين القديم والجديد أو مبشرين وفي أفضل الحالات علماء بالدراسات السامية أو هواة رومنطيقيين ومن أجل ذلك يربط ادوارد سعيد بين الاستشراق والانثروبولوجيا ليس في النشأة ، بل في المادة التي اعتمداها ، ثم في انهما علمان استعماريان أو نشأ في مرحلة الاستعمار ولخدمته ، لكن لا يصح الخلط في هذه الحقبة ، أي مطلع القرن التاسع عشر ، بين مادة العلم ومنهجه أو موضوعه ، فالانثروبولوجيا في القرن التاسع عشر علم وضعي متطور ، كان بدأ بملاحظات وجمع معلومات في امريكا الشمالية والجنوبية ، في القرنين السادس عشر والسابع عشر ، فهو فعلا وليد الاستعمار ، وإن حاول الاستقلال

عنه في السبعين سنة الماضية ، أما الاستشراق فقد ارتبط بمحاولة الكنائس البروتستانتية ثم الكاثوليكية ان تعرف اكثر عن موطن المسيح وخضع التخصص منذ البداية لأرغامات في مفاهيمه للحقيقة ، ثم في علاقته بتطور العلوم التاريخية والاجتماعية وأخيرا في علاقته بالاستعمار والسلطات الاستعمارية ، مفاهيم الحقيقة فيه خضعت لأرغامات لأن صورة فلسطين والشرق كان ينبغي أن تطابق الوارد في العهدين القديم والجديد ، ولهذا فطوال القرن التاسع عشر وحتى الربع الاول من القرن العشرين ظلت دراسات كثيرة تتراوح بين اعتبار الاسلام مسيحية محرفة أو يهودية منحرفة فتريح نفسها بذلك من الاعتراف بالتغيير في المنطقة بعد عصور الانجيل ، لكن في الوقت الذي كان الاستشراق يتعمق بين دراسة اللغات السامية القديمة واستكشاف المعالم والاثار كان العهدان القديم والجديد يتحطمان تحت وطأة الدراسات النقدية التاريخية والاثرية والالسنية فتنفصل الدراسات اللاهوتية والاخرى النقدية عن الاستشراق ويصير الاستشراق تدريجيا اختصاصا في فيلولوجيات أو تاريخ الاسلام والشرق الاسلامي وشعوبه وثقافاته ، ومع هذا الانفصال صار الاستشراق احد العلوم التاريخية فأقترب مرة أخرى من الانثروبولوجيا مع فارق أساس في المنهج فالمنهج الانثروبولوجي منهج تأصيلي يفسر كل شيء بالعودة الى الاصل المفترض رمزا أو حقيقة أو تاريخا ، بينما التاريخانية التي تعتمد الفيلولوجيا النصية ، والتطورات التاريخية هي التي تسود في الاستشراق ، على أن الامر الاكثر تعقيدا يتصل بعلاقة الاستشراق بالسلطة او بالاحرى السلطة الاستعمارية ففي حين كانت اشكالية الانثروبولوجيا مزدوجة او مركبة من ازدواجين ، كان هناك ازدواج من نوع اخر في الاستشراق ، في الانثروبولوجيا كان هناك ازدواج البدائي في مواجهة المتحضر والمستعمر في مواجهة المستعمر ، بينما كان الابرز في الاستشراق النقيض الثاني : مستعمِر / مستعمَر فحتى بعد الاستقلال كان الاستشراق يمارس في دوائر الجامعات التي انتجت الاطروحات الاساسية عن المجتمعات غير الاوروبية وغير المتقدمة بالمقاييس نفسها وادوارد سعيد بل وميمي وفرانز فانون وكلاستر وغوشيه وغيرهما من محرري مجلة **Libre** يرون أن هذه الثنائية مهمة واساسية في فهم أطروحات الاستشراق الاساسية ، في الواقع كانت هناك محنة منهجية –إذا صح التعبير- ذلك ان الاصرار على تاريخانية الاستشراق أو أعتباره جزءا من تخصص الشرق القديم والوسيط أو جزءا من تاريخ العالم ، أوشك ان يلحقه لدى الماركسيين الدوغمائيين أو الرسميين بالمراحل ألأربع المعروفة ، فلم يبق ما يمكن فعله ومن جهة ثانية فإن الاصرار على خصوصية تاريخ الاسلام وثقافته يدنينا مرة اخرى من اعتبار المسلمين كائنات انثروبولوجية ما خضعت للتطور التاريخي وقد استمر هذا التجاذب والجدال أو بعبارة أخرى التساؤل عن الاستشراق ، وهل هو علم أم لا ، الى ان ظهرت مدرسة الحوليات ومدرسة التاريخ العالمي فصار ممكنا دراسة هذه المنطقة من العالم بطريقة سياقية لا تنافي ذاتيتها عالميتها ، ولعل خير دليل على ذلك دراسة مارشال هودجسون وفرنان بروديل وجانيت اولغد ، الاولى

بعنوان مغامرة الاسلام : الوعي والتاريخ في حضارة عالمية ، والثانية بعنوان : البحر المتوسط في عهد فيليب الثاني ، والثالثة بعنوان : ما قبل الهيمنة الاوروبية ، وقام الباحثون هؤلاء بدراسة الحضارة الاسلامية في سياق التاريخ العالمي المزامن ، أي في القرون ما بين الثالث عشر والثامن عشر للميلاد ، أوضح انور عبد الملك في دراسته الرائدة الاستشراق في أزمة **1963** أن المشكلة في التخصص الاستشراقي مزدوجة ، هناك أولا النقد الاستعماري الذي يعتبر الاستشراق بطرائقه الفيلوجية والتاريخانية من مواريث عصر الاستعمار وهناك ثانيا النقد العلمي الذي يعتبر أن الاستشراق لم يفد من الثورة الحاصلة في العلوم الاجتماعية والتاريخية وجاءت دراسة ادوارد سعيد عام **1978** ساحقة لجهة أنها أثبتت (أو أقنعت بذلك) أن الاستشراق تخصص استعماري ، أي أنه نشأ في حضن الاستعمار ، ونقل أطروحاته ، أو أنه حشر الاسلام والشرق في صورة أشبعت وتشبع طموحات الغرب ومطامعه في استعمار واستمرار امتلاك الاسلام والعالم الاسلامي ، إن الذي لم يتنبه اليه ادوارد سعيد وأنور عبد الملك والعروي وبراين تيرنر واخرون انه في الوقت الذي كانوا يسعون لتحطيم الاستشراق بحجة امبرياليته أو قصوره أو الامرين معا كان ذاك التخصص أو المجال يتعرض لتفريغ واختراق تدريجيين أفضى الى تحوله الى احد أربعة أمور : نزوع ألسني بمسائل نقد النص ويصير الى شكل من أشكال التفكيك-أو بقاء على ما كان عليه مع تسميته نفسه دراسات إسلامية أو شرق أوسطية- أو دخوله ضمن دراسات التاريخ العالمي- أو تحوله الى انثروبولوجيا ولأن التوجه الرابع أو الاخير هو الاكثر ظهورا في العقدين الاخيرين ، فسأقوم بتتبع بعض وقائعه وصولا للعام **2002** ، عندما بدأ ادوارد سعيد يجمع المادة لدراسته عن الاستشراق كان إرنست غلنر يصدر دراسته عن الاصولية الجزائرية ، وإذا عرفنا أن ذلك كان عام **1972** أدركنا كم كان الرجل سباقا في الاستشعار ، وتوالت دراساته عن الاسلام بعد ذلك في السبعينات والثمانينات وحتى منتصف التسعينات ، وقد جمع أهمها في كتاب : (المجتمع المسلم) ومع اتساع تأثيره كثر تلامذته أو متبنو فهمه للإسلام وتطوراته وبخاصة بعد تفاقم ظاهرة الحركات الاسلامية وصعود الاسلام السياسي بأعتباره يقدم نظرية جاهزة فيها شيء من التبسط والتبسيط لتلك التطورات ، وأثارت دراسات غلنر رؤى مناقضة أو مخالفة لدى أنثروبولوجيين اخرين أهمهم كليفورد غيرتز وزملائه من امثال جيلسان وأيكلمان في حين استمرت مدرسة **Libre** ، وأستمر طلال أسد وجيرار لكلرك ، وفرد هاليداي ، وسامي زبيدة ، في أعتبار الانثروبولوجيا علما امبرياليا ، كما استمروا جميعا يفسرون الظواهر في ضوء هذه المقولة ، وانفرد طلال أسد بنشر نقد جذري لأطروحة (أنثروبولوجيا الاسلام) ، يرى غلنر أن الجوهر ألأصلي للأسلام انه دين نصي أخروي ، يتميز بنزوع طهوري شديد هذه الطهورية يخفف من حدتها وحروفيتها التقليد ألأكثري للسنة في صورة توازن بين الأعراف المدينية والسلطة والعلماء ، لكن في الازمات الاجتماعية أو السياسية ، وعندما تصل ألازمة الى الثقافة يعود النص الى البروز

ويظهر علماء منشقون أو متشددون يتسلحون بالنص من أجل استعادة الطهورية أو البراءة الاولى ، ولن تستعاد البراءة الاصلية طبعا لكن النص هو أساس المشروعية وليس التقليد أو مرجعية الجماعة في الاسلام ، وقد تكون الازمنة الحالية تعبيرا عن تقبل للحداثة في هذه الصيغة المعقدة فلكي تتمكن من الثبات لا بد من أن تتغير قليلا ! ويختلف غيرتز مع غلنر في رؤيته العامة للإسلام فبحسب غيرتز لا يمكن أن يحدث تغيير ما في المجتمع أو الثقافة إذا أخذنا برؤية غلنر حول الدورات المكرورة على النص الواحد والمجتمع الواحد مع بقاء الجوهر ثابتا ، كما يزعم غلنر ، بل الأحرى القول أن المجتمع الاسلامي مثل سائر المجتمعات موار شديد الحركة والتغير ، أما البنى والثوابت البادية فهي رموز تبقى عناوينها وتتغير معانيها وتنقطع أو تتضاءل علاقتها بالواقع في الازمات ، فيظهر التشدد بسبب توتر المقدس ، فليس هناك مجتمع عالمي إسلامي ، بل هناك مجتمعات إسلامية وتقاليد إسلامية متعددة لا تجمعها إلا رموز ومقدسات عليا تظهر وحدة أو شبه وحدة في الوعي ، لكن لا علاقة في الواقع بين ما يحدث في المغرب ، وما يحدث في اندونيسيا ، غلنر وغيرتز هما الشخصيتان اللتان سادتا ما عرف بأنثروبولوجيا الاسلام في العقود الثلاثة الاخيرة ، وفي حين مال شبان المستشرقين في الأكثر الى رؤية غيرتز أو رؤية كلاستر ولكلرك وطلال أسد ، مضت قلة قوية بأتجاه رؤية غلنر ، لأنها مباشرة ، ويمكن استعمالها بطريقة أسهل في حكم سريع على الاسلام ، وهذا هو في الحقيقة السبب في أختراق الانثروبولوجيا ليس للأستشراق وحسب ، بل لكل العلوم التاريخية والمنظومات التفسيرية والتأويلية فالانثروبولوجيا تملك دعوى النظرية الشاملة التي يمكنها أن تفسر كل شيء في الظاهرة أو الدين أو الثقافة والحق أن غلنر يعرض استثناءات كثيرة (الدولة العثمانية عنده استثناء ، إذا كانت السلطة السياسية فيها –بعكس نظريته- أقوى من الثقافة أو المؤسسة الدينية) ويتحفظ ويضيف ويحذف ، لكن ما يهم الناقلين المتسرعين عنه أو عن غيرتز الرؤية الاساسية على أي حال ، في العام **1977** ظهرت دراستان استشراقيتان إفتتحتا مرحلة جديدة في مجال تجاوز الاستشراق الكلاسيكي ، أولى تلك الدراستين عنوانها : (دراسات قرانية) لجون وانسبورو ، والثانية صن الدراستين اسمها (الهاجرية) تأليف باتريشا كرون ومايكل كوك ، أما وانسبورو فيخضع النص القراني لمبادئ (نقد النص) والياته في العهدين القديم والجديد ، فينتهي به الامر في كتابه الثاني : بيئات منقسمة **(1979)** إلى أنه ما كان هناك في القرنين الهجريين ألأوليين قران ولا من يحزنون ، وأما كرون وكوك فلا يصدقان أي شيء في المصادر الاسلامية عن القرنين الاوليين من الهجرة النبوية ، بأعتبار أن تلك النصوص – بما فيها القران- مزورة وضعها أهل السنة بعد أن صاروا إمبراطورية أي أن الامبراطورية العربية هي التي صنعت الدين الاسلامي ونصوصه ، ولذلك يلجأ الباحثان الى المصادر والمراجع اليهودية والمسيحية الموروثة عن القرنين السابع والثامن للميلاد للتعرف على الدين الاسلامي والتاريخ الاول للأسلام ، وصدرت لكرون نصوص ودراسات عدة بعد ذلك مع زملاء اخرين أو بمفردها وهي تأخذ عن ماكس

فيبر قوله بقوة الدولة وضعف المجتمع والثقافة في الاسلام ، كما تأخذ عن غلنر القول بأصولية الاسلام ونصوصيته ، أي الاستعصاء على التغيير : لكن لماذا يستعصى الاسلام على التغيير ، إذا كان هو نفسه اخترع نصوصه في القرن الثاني الهجري ؟ تقول كرون : لأنه إذا نحى النصوص هذه أو غيرها فسينكشف أنه لم يكن دينا متماسكا ، بل كان شراذم نصية يهودية ومسيحية ويهودية على النصوص ، عدلت كرون من ارائها في العقد الاخير واستعادت النصوص العربية لديها سلطتها واحترامها ولغير سبب أيضا لكن تلامذتها وتلامذة كوكووانسبورو كتبوا في العقدين الاخيرين مئات النصوص في نقد النص القراني أو السنة النبوية او السيرة النبوية ، حيث صارت الدراسات الاسلامية في أكثر الجامعات الامريكية والبريطانية هواجس وتخمينات واكتشافات في نطاق اللا مفكر فيه من قبل ، فوجود النبي محمد (صلى الله عليه وسلم) اقل ثبوتا من الناحية التاريخية من وجود المسيح والسيرة النبوية تقليد لسيرة موسى أو أنها حواش على القران كتبت بعد ظهور القران في القرن الثاني والسنة مكذوبة كلها ، وما عاد منها الى أوائل القرن الثاني مأخوذ عن اليهود والنصارى ، والفقه الاسلامي في أصوله الاولى روماني ويهودي ومحلي ولا علاقة له بالقران أو بالسنة ! وما بقيت هذه الدعاوى من دون ردود طبعا من دارسين اخرين ، لكن الشديدي الايجابية من بينهم وصلوا بالامور الى أواخر القرن الهجري الاول ، وقالوا إنهم لا يعرفون شيئا عما حدث من أيام دعوة النبي (ص) وحتى مطلع القرن الثاني الهجري : فما دامت النصوص الواردة بأعتبارها من القرن الاول الاول ، ليست مسجلة عندما قيلت على رق أو بردي أو صخر فمعنى ذلك أنها ليست قديمة أو منحولة ومتأخرة ، أو أنه ينبغي التوقف من دون إثبات أو نفي ، أول مساوئ هذا التخريب طوال العقدين الماضيين ، تضاؤل العروض الجدية والشاملة عن الحقبة الاسلامية المبكرة فالمسائل المبحوثة من القرن الاول ، ومن عصر النبي (ص) والراشدين دقيقة وتفصيلية وتعتمد النقد والتفكيك ليس بسبب تطورات الدراسات النصية والتاريخية وحسب ، بل لسواد مقولة أنه لا شيء ثابتا من تلك الحقبة ، ولا بد من إعادة النظر في كل شيء ، وثاني مساوئ تلك المقولات والمقالات : تعليم الشبان من الدارسين الجدد الاستخفاف بالنصوص المهمة والمبكرة من مثل تاريخ الطبري أو طبقات ابن سعد أو صحيح البخاري ، بأعتبارها زائفة ، أو لا يصح الأخذ بها على علاتها ، بيد أن الاسوء من ذلك كله مصير الاستراتيجيين ، والمختصين بالشرق الاوسط المعاصر ، ومعلقي الصحف والمجلات السيارة ، إلى استخدام مقولات التفكيكيين والتأصليين بأعتبارها دراسات ومقولات علمية ، فقد أدت أحداث السنوات الماضية الحافلة بالصراع على الحركات الاسلامية ، وحركات الاسلام السياسي- منذ مقتل الرئيس السادات عام **1981** وحتى أحداث **11** أيلول سبتمبر **2011** والحرب على العراق أخيرا- الى صيرورة الاسلام موضوعا شعبيا مثيرا ، مع ما يتفرع عن ذلك من حديث حول طبيعته العنيفة أو الجامدة والسياسات الضرورية إزاءه ، وطبائع الجاليات الاسلامية ومظهرها في الغرب ، في هذه

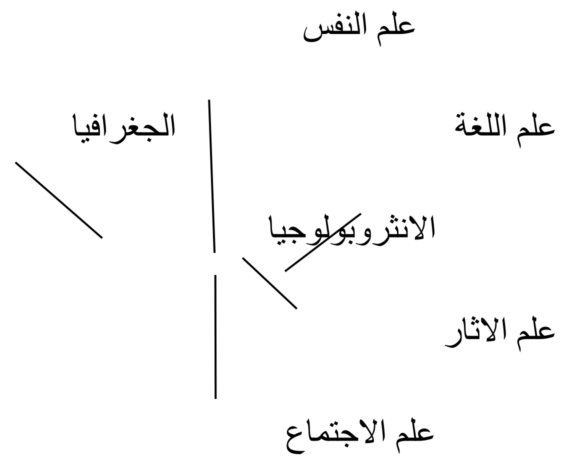
المواضيع كلها تؤخذ اراء الخبراء ، وما أدراك من هؤلاء ! فقد صدرت مقالة هنتنغتون عن (صدام الحضارات) في ال(فورينافيرز) شتاء العام **1993** وعندما ذهبت بعدها في خريف العام **1994** الى جامعة هارفرد للتدريس-المقصود رضوان السيد- أرادني هنتنغتون أن أشارك في ندوة معه حول الموضوع ، وعندما سئل عن مصادر رأيه عن الاسلام ذكر غلنر وبرنارد لويس ، ولويس تاريخاني أي انه لا يزال من أتباع المدرسة القديمة في الاستشراق ، لكنه وبسبب الحاجات السوقية المتزايدة للتعرف على الاسلام ، كتب خلال العقد المنقضي خمسة أو ستة عروض شبه شعبية ، توصل الى النتائج نفسها التي أوصلت إليها اراء المتأثرين بالانثروبولوجيين ، قال لويس مثلا في كتابيه الاخيرين (كيف حدث الخلل ؟) **2001** وازمة الاسلام **2003** إن العرب يعانون عقدة معالمها الاساسية : رؤية فشلهم في الحاضر ومجدهم في الماضي ، وحسد الغرب لنجاحاته ، وبذلك فالمرض مرضهم ولا ذنب للغرب فيه ، وقد شهدنا في كلام المحافظين الجدد ومحرري الصحف السيارة والمذيعين التلفزيونيين ، بعد أحداث **11** أيلول عودة كثيفة لكتب برنارد لويس عن الاسلام والتاريخ الاسلامي ، لكن السائد الان بين المحافظين والليبراليين على حد سواء كتابان مستندهما في شكل أساس غلنر مبسطا الى جانب لويس ، والكتابان هما : (الاسلام المسلح ينال من الولايات المتحدة) ، لدانييل بايبس ، و (برج عاجي على رمال) : فشل الدراسات الشرق أوسطية في الولايات المتحدة لمارتن كريمر ، ودانييل بايبس صهيوني متطرف معروف منذ الثمانينات وهو في كتابه عن احداث **11** أيلول وتفكير الاسلاميين الذين هاجموا أمريكا يصل الى أن الاسلام كله أصولي ومتطرف ، لكن بعض تياراته أكثر تطرفا من بعضها الاخر ، وكما لا ينبغي من وجهة نظره تجاهل التطرف المنتشر بين الجاليات الاسلامية في الولايات المتحدة وأوروبا أما كتاب مارتن كريمر فهو هجوم صاعق على سائر المستشرقين الامريكيين وأساتذة دراسات الشرق الاوسط هناك لأنهم فشلوا في تنبيه الولايات المتحدة الى خطورة الراديكاليين المسلمين ويرجع ذلك الى أنهم –بأستثناء برنالد لويس وكوك وكرون وبوول- واقعون تحت تأثير ادوارد سعيد ونعوم تشومسكي ، وفي أوائل العام **2002** انشأ بايبس وكريمر على الانترنت برنامج سمياه : (مراقبة الكامبوس) ، المقصود من ورائه تتبع ما يكتبه أساتذة الدراسات الشرق أوسطية والعلوم السياسية مما لا يعجب اليمنيين أو أنصار إسرائيل ، وبايبس هو الذي أثار الضجة حول مايكل سللز ، صاحب كتاب (قراءات قرانية) الذي يستعرض فيه مختلف التأويلات وايات السيف في القران وايات المسالمة والموادعة ، إذ زعم بايبس أن في إبراز تعددية تفسيرات القتال والعنف في التراث الاسلامي ، أحتقارا للأميركيين الذين قتلوا في **11** أيلول باسم الجهاد ، فالانثروبولوجيا تتطور وتتعدد وتتحرر من أكثر المقولات التأسيسية التي ظهرت في المرحلة الاستعمارية ثم أن المناهج الجديدة في قراءة النص ، وفي فهم العلاقات بين المتقدم والمتأخر من النصوص والمقولات ، تركت اثارا عميقة بين المتقدم والمتأخر من النصوص والمقولات ، تركت

اثارا عميقة في الدراسات التاريخية ، وفي الصور التاريخية وفي مفاهيم الحقيقة والواقع ، ولن تبقى الدراسات الاسلامية بمنأى عنها ، في شتى الظروف والمناهج ، ورأى أن الطريقة الانجح للتصدي لكتابة تاريخنا العقدي والثقافي (بالفهم والاستيعاب والتجاوز) تتمثل في المشاركة الفاعلة والقوية في الدراسات المعاصرة والمناهج المعاصرة دونما خوف أو وجل ، ويقتضينا ذلك المزيد من المعرفة بالعالم والعصر ، ووقائع الحداثة ومما بعد الحداثة في العلوم الاجتماعية والانسانية ، فالواقع أن الدراسات الاسلامية والعربية في المغرب ما كانت على ما يرام في ظل التاريخانية الاستشراقية ، لنزعم الان أن غروب الاستشراق بالمعنى القديم نكسة لنا ، بيد أن هناك أمرا مهما يتعلق بما شخصه فوكو من علائق للمعرفة بالسلطة فهناك صراع هائل منذ عقود على حاضرنا ومستقبلنا عربا ومسلمين ، يبلغ الان احدى ذراه ، وتستخدم فيه كل الوسائل ، بما في ذلك الاسلام والوعي به ، والعروبة ومعناها الثقافي والسياسي ، ومن هنا ينسحب الحاضر على الماضي ، أو يسحب المهتمون والخائضون لهذا الصراع الحاضر على الماضي ، فيبدو الاسلام الاول بالصورة أو الصور التي يظهر فيها الاسلام الحالي والعرب المعاصرون : الانقسام والظعف والشرمذة والتهافت على المقولات والمنظومات المتعددة والمتناقضة ففي الحقبة بين **1957** و **1967** حين بدأ أن العرب قادرون على النهوض والنمو والتوحد ، ظهرت ايجابيات في دراسة التاريخ الاسلامي ، وفي بيان قدرة العرب والمسلمين على تجديد تقاليدهم ودخول العالم المعاصر من بابه الواسع وأذكر أن هاملتون جب وفون غرينباوم وفرتز شتيبات ، هؤلاء جميعا (بل وبرنارد لويس في كتابه العرب في التاريخ) ، كتبوا انذاك في مبادرة العرب والمسلمين الى المزاوجة الناجحة بين الحداثة والتقليد ، أما مايكل هدسون فقد أنصرف الى الكتابة في (تجديد المشروعية) في نظام الحكم لدى العرب –خارج أطروحات ماكس فيبر- تحت شعار التغيير والتجديد ، والعلاقة الأخرى بين الجمهور والسلطات ، وأتخذت الامور مناحي أخرى منذ منتصف السبعينيات من القرن المنقضي ، على وقع هزيمة العام **1967** والفشل في استثمار نتائج حرب تشرين الاول (أكتوبر عام **1973** ، وأتعلاء الاستبداد وانتشار الحروب الاهلية وأيديولوجياتها وقطائعها ، وكان من ضمن المتغيرات (السلبية : إذا صح التعبير التقويمي هذا) تعبيرا عن العلائق المتبادلة بين المعرفة والسلطة ، يقول ريتشارد انطون إن تطور أنثروبولوجيا الشرق الأوسط مر بأربع مراحل : مرحلة سيطرة المستشرقين ، ومرحلة سيطرة الرحالة والاداريين السياسيين في العصر الاستعماري ، أي الأنثروبولوجيين الهواة – ومرحلة سيطرة علماء الانثروبولوجيا المحترفين ، وأخيرا مرحلة سيطرة الانثروبولوجبين المحليين ، (إلى أنثروبولوجيا المحترفين والمحليين ، د . رضوان السيد ، موقع الراصد للدراسات) .

لم يكن من قبيل الصدفة أن ظهر لفظ الانثروبولوجيا ذاته في أنجلترا للدلالة على الكراسي الاولى التي شغلها السيد فرازر ، الذي كان لا يهتم بالتقنيات ، بل ، بالآحرى بالمعتقدات والعادات والمؤسسات ، و رادكليف براون هو مع ذلك الذي

أبرز المعنى العميق لهذا التعبير عندما حدد موضوع أبحاثه الخاصة بـ العلاقات الاجتماعية والبنية الاجتماعية وأصبح صانع الادوات لا يحتل المرتبة الاولى ، بل الجماعة ، المعتبرة بهذه الصفة ، أي مجمل أشكال التواصل التي تؤسس الحياة الاجتماعية ولا يوجد أي تناقض ، ولا حتى تقابل بين المنظورين وافضل دليل على ذلك يكمن في تطور الفكر السوسيولوجي الفرنسي ، فبعد بضعة سنوات من برهان دوركهايم على وجوب دراسة الوقائع الاجتماعية كأشياء (مما يشكل بلغة أخرى وجهة نظر الانثروبولوجيا الثقافية) جاء ابن اخيه وتلميذه مارسيل موس يحمل في وقت واحد مع مالينوسكي الرأي المكمل القائل أن الاشياء (مواد مصنعة ، أسلحة ، أدوات ، مواضيع طقوسية) هي نفسها وقائع أجتماعية (مما يطابق منظور الانثروبولوجيا الاجتماعية) يمكن القول إذا أن الانثروبولوجيا الثقافية والانثروبولوجيا الاجتماعية تغطيان تماما البرنامج ذاته الاولى منطلقة من تقنيات أو مواضيع للأفضاء الى هذه (التقنية –العظيمة) التي هي الفعالية الاجتماعية والسياسية ، ميسرة ومكيفة الحياة ضمن مجتمع والثانية منطلقة من الحياة الاجتماعية للنزول الى الاشياء التي تسمها بوسمها والى الفعاليات التي تتجلى من خلالها ، وكلتاهما تضمان الفصول نفسها ، ربما مرتبة بنسق مختلف ، وبعدد متغير من الصفحات المكرسة لكل فصل ، ومع ذلك وحتى لو تمسكنا بهذه المقارنة ، تستخلص بعض الاختلافات الدقيقة ، لقد ولدت الانثروبولوجيا الاجتماعية من أكتشاف أن جميع جوانب الحياة الاجتماعية –الاقتصادي والثقافي والسياسي والقانوني والجمالي والديني- تؤلف مجموعة دالة ، ويعتذر فهم أي من جوانبها بدون ردها الى محلها وسط الجوانب الأخرى فهي إذا تميل الى العمل بدءا من الكل بأتجاه الاجزاء أو على الاقل الى إعطاء الاول أفضلية منطقية على الثانية ، ليست التقنية قيمة نفعية فقط ، بل تباشر ايضا وظيفة ، ويستتبع فهم هذه الاخيرة اعتبارات سوسيولوجية وليس فقط تاريخية أو جغرافية أو الية أو نفسية –كيميائية ، ويلتمس مجموع الوظائف بدوره مفهوما جديدا مفهوم البنية ، والمرء يعلم ألأهمية التي أتخذتها فكرة البنية الاجتماعية في الدراسات الانتروبولوجية المعاصرة ، صحيح أنه كان من المفروض أن تفضي الانثروبولوجيا الثقافية وفي ان واحد تقريبا ، إلى مفهوم مماثل ، ولو بطرق مختلفة فبدلا من المنظور السكوني الذي يعرض مجمل الجماعة الاجتماعية كنوع من نظام أو مجموعة يأتي اهتمام دينامي – كيف تنتقل الثقافة عبر الاجيال ؟ - ليقودها الى نتيجة مماثلة ، هي : العلم بأن منظومة العلاقات التي تضم جميع جوانب الحياة الاجتماعية تقوم في نقل الثقافة ، بدور أهم من الدور الذي يقوم به كل من هذه الجوانب على أنفراد ، وهكذا كان من المفروض أن تلتقي الدراسات المسماة (الثقافة والشخصية) التي ترقى الى فرانز بواز ، بهذه العطفة المفاجئة بدراسات (البنية الاجتماعية) المتفرعة من رادكليف براون ، ومن خلاله من دوركهايم ، ان الانثروبولوجيا إذ تدعي أنها أجتماعية أو ثقافية ، تتطلع دائما الى معرفة الإنسان الشامل ، منظورا في الحالة الاولى من خلال انتاجاته وفي الثانية انطلاقا من تصوراته ، وبذلك نعلم أن التوجيه (ذي النزعة

الثقافية يقرب الانثروبولوجيا من الجغرافيا والتكنولوجيا وما قبل التاريخ ، فيما يخلق التوجيه (السوسيولوجي) لها صلات اقرب مع علم الاثار والتاريخ وعلم النفس ، وفي الحالتين يوجد أرتباط وثيق على نحو خاص بعلم اللغة ، إذ أن اللغة هي في ان واحد الواقعة الثقافية الممتازة (التي تميز الإنسان من الحيوان) والواقعة التي تتوطد بها جميع أشكال الحياة الاجتماعية وتدوم ، إذا ليس من الغريب أن تنفر البنايات ألأكاديمية المحللة في التقرير العام ، من عزل الانثروبولوجيا ، وأن تضعها بألأحرى (في مجموعة) مع فرع أو أكثر من الفروع العلمية التالية :



في المخطط أعلاه تطابق العلاقات الافقية على نحو خاص منظور الانثروبولوجيا الثقافية والعلاقات العمودية منظور الانثروبولوجيا الاجتماعية والعلاقات المنحرفة المنظورين معا ، ولكن بالاضافة الى أن هذه الافاق ، لدى الباحثين العصريين ، تميل الى الاختلاط ، لن ننسى ان الامر يتعلق فقط حتى في الحالات القصوى بأختلاف في الرأي لا في الموضوع ، أن مسألة توحيد الالفاظ والحالة هذه تفقد كثيرا من أهميتها ويظهر اليوم في العالم اتفاق شبه أجماعي على استخدام لفظ الانثروبولوجيا مكان الاتنوغرافيا والاتنولوجيا من حيث هو أصلح لتمييز مجموع هذه اللحظات الثلاث من البحث ويؤكد ذلك أستقصاء دولي حديث ، إذا نحن نوصي بلا تردد بتبني لفظ انتروبولوجيا في أسماء الاقسام والمعاهد والمدارس المخصصة للأبحاث والتدريس المطابقة ، ولكن لا مجال للذهاب الى أبعد من ذلك : فاختلافات امزجة الاساتذة المكلفين بالتدريس وادارة الابحاث واهتماماتهم ستجد في صفتي اجتماعي وثقافي وسيلة للتعبير عما بينها من فروق دقيقة ، (الانثروبولوجيا البنيوية ، ج**1** ، كلود ليفي- ستروس، ترجمة : مصطفى صالح ، ص**409**-ص**412**) .

إن علم ألأجناس البشرية لن يكون بدعا بالنسبة للعرب الذين درسوا التراث الادبي لأمتهم ، فقد وصف رحالة عربي هو (ابن فضلان) الاسلاف الوثنيين لسكان شمال غرب أوروبا الحاليين ، كما أورد رحالة اخر هو (ابن بطوطة) روايات مفصلة عن ألأخلاق والعادات للشعوب التي كانت تعيش من مراكش الى الصين ، ولا شك أن في التراث العربي عشرات من الكتب ألأخرى في الوصف الحضاري غير معروفة لدى الغربيين من علماء الأجناس البشرية ، ويجب أن يشغل علماء الأجناس من العرب بالبحث عن هذه المخطوطات ونشرها لا باللغة العربية فحسب ، ولكن بلغة أوروبية كذلك ، فهذه ألأخبار ستكون بالغة القيمة ، إذ تمكننا من أن نعرف التغيرات التي حدثت منذ كتابتها ، وتهدينا الى

الاتجاهات التي علينا أن ننظر اليها لمعرفة التغير المقبل ، شأن الملاح الذي يرسم أتجاه سفينته بأن يربط ما بين المركز الذي تكون فيه وأي علامة مرت بها ، ولا شك أن العرب سيجدون تحليل المواد الانثروبولوجية أمرا مألوفا لهم ، فأبن خلدون في مقدمته قد حلل البناء الاجتماعي لقبائل الصحراء والبناء الاجتماعي للمدن تحليلا عميقا ، وقد أدرك أبن خلدون مالم يدركه معظم العلماء المتأخرين من أن بين البيئة وطرق المعيشة الانسانية والبناء الاجتماعي علاقة سببية ، ولم يأخذ علماء الغرب في اللحاق بعمل ابن خلدون الا خلال عشرات السنوات القليلة الماضية ، ان علم الاجناس البشرية وهو أسم لم يسمع به ابن خلدون هو المحصول النهائي للعمل الذي تم في الجامعات القديمة في شمال أفريقيا وأوروبا الغربية ، وأخيرا في أمريكا ، وقد كان العرب هم الذين أبتكروا تقسيم العمل بين أنواع الدراسات مما جعل الجامعات وعلم الاجناس البشرية أمورا ممكنة وللعرب أن يتقبلوا دراسة الاجناس البشرية بقبول حسن لسبب أخر ذلك أن دين رسول الله(ص) قائم على أساس من التسامح والعالمية ، وبهذا يدين علم الاجناس البشرية أيضا ، ان الفلاسفة وعلماء الطبيعة قد عرفوا العلاقة بين المادة والطاقة في نطاق الابعاد الزمانية والمكانية ، ومن ثم عرفوا طبيعة الكون الذي نعيش فيه ، وهم يعدون وجود مجموعة من الظواهر قائمة خارج حدود الزمان والمكان جزءا ضروريا من عملهم ، وهذه الظواهر هي القوانين التي تحكم أوجه نشاط المادة والطاقة داخل هذه ألابعاد ، ومن هذه القوانين على سبيل المثال قانون الجاذبية وقانون الجهد ألأدنى ، الموجودان في كل مكان واللذان سيوجدان الى الابد ، ولا شك أن هناك قوانين أخرى ، غير هذه التي نعرفها ، لا يزال علينا أن نهتدي إليها ، وجميع هذه القوانين ما هو معروف منها ، وما ينتظر أن يكشف ، أجزاء من قانون أعظم من مبدأ فرد شامل لا يموت ، موجود في كل مكان قادر على كل شيء ، والرجل المتدين لا يجد فرقا بين هذا القانون ألأعظم وبين ارادة الله ، أن الإنسان-كما نعرف الان نحن علماء الأجناس البشرية- قد تطور تنفيذا لهذه القوانين من الاشكال الدنيا للحياة ، وهذه تطورت من المادة غير العضوية ، وعند نقطة معينة من التطور أنفتحت أما الإنسان سبيل فلقد أكتسب عندئذ دماغا على درجة من الكبر مكنته من الكلام والتفكير ، وإدراك ذلك الجزء من الكون الواقع في حيز حواسه وبالكلام استطاع الإنسان ان ينقل ما علمه جيل من الاجيال لأطفاله ، وبتجمع التجارب أمكن للحضارة الان أن تتجمع ، ويعتقد معظم البشر أن لهذا الدماغ العجيب وظيفة أخرى : هي تلقي رسائل مباشرة من القوة العظمى التي تحكم بقوانينها الثابتة كل عناصر الكون ، وفيها أشد خلقة تعقدا وهو الإنسان ، وهم يعتقدون أن الإنسان يستطيع بهذا الشكل أن يتلقى الهداية من المطلق ، وأن العالم قد بلغ مرحلة جديدة من التطور بهذه الطريقة ويسوق رجال الدين أمثلة كثيرة لتصوير هذه القدرة الانسانية على تلقي رسائل من خارج حدود الزمان والمكان ، وفي حالة محمد صلى الله عليه وسلم ، يرى المسلمون أنه من المحال على تاجر أمي لم يدرس العلم الاجتماعي قط ولم تكن له معرفة اصطلاحية بقوانين الحياة ، أن يرسم نظاما أجتماعيا بالغ الكمال لزمانه ومكانه ، كذلك

النظام الذي أنشئ من الأقوال التي كان ينطق بها لسانه من حين الى حين ، وقد صرح في أخلاص أن الرسالات الواردة في القران الكريم قد نزلت بوساطته ولكنه لم ينشأ ، وليس ثمة تعارض ظاهر بين ألأجناس البشرية والاسلام لا يستطيع جلاءه الرجل الامين المخلص ، اكثر مما هو موجود بين علم الاجناس البشرية وبين الاشكال المتحررة في المسيحية واليهودية لقد أخذ العرب منذ سنوات يدرسون علم الاجناس البشرية في القاهرة وبيروت وبغداد وفي أوروبا وأمريكا ، وليس ما يدعو اطلاقا الى ان تنطوي هذه الدراسة على عدم الايمان بل أن من شأن هذه الدراسة أن تزيد المتأملين ايمانا لأنه ينتج عن أزدياد معرفتنا بالنواحي المعقدة من الإنسان وبطرق حياته أن نصبح أشد وضوحا في إدراكنا لوجود مبدأ أسمى موحد يسير شؤون الكون ، ومن جملتها شؤون البشر ولكن الايمان بمثل هذا المبدأ لا يعنى أن علينا أن نرقد وننتظر يوم الفصل فهناك عمل يجب أن يؤدى وهو اليوم ألزم منه في أي وقت مضى ، وأن العمل الاختياري الخالق جزء من الخطة الكونية ، وهو في الحقيقة السر الذي به أصبح الإنسان سيد العالم ، ومن فروع علم الاجناس البشرية التي تهم المسلمين دراسة الاثار القديمة ، ففي البلاد الاسلامية ظهرت المدنيات الكبرى في العالم القديم ، فالزراعة واستئناس الحيوان بدأ في ايران والعراق وتركستان وأفغانستان وباكستان وبدأت حضارة العصر البرونزي عصر العجلات والمعادن والكتابة ، في مصر والعراق وايران وباكستان ، وبدأ عصر الحديد في تركيا ، وكانت فارس أول أمبراطورية في العالم ، إن أقدم الثروات ألأثرية الخاصة بالعالم القديم مركزة في ألأراضي الاسلامية ، ولقد تخلى معظم المسلمين منذ زمن بعيد عن طريقة التفكير التي كانت تعتبر كل الشواهد المادية للحياة الانسانية-التي كانت موجودة قبل الاسلام- شيئا يجب تحطيمه أو تجاهله ، أن الذي شجع على هذا الاتجاه في العصور الاسلامية ألأولى وجود كثير من حديثي العهد بالاسلام ومن الكفار كذلك في البلاد الاسلامية ، فخيف مما يذكرهم بالمعتقدات والطقوس القديمة أن يدعوهم الى الارتداد عن الاسلام ، أما ألآن فلا وجود لهذا الخطر ، فلن يعبد انسان اليوم حجرا قديما أخرجه عالم أثري من كثيب رملي ، إن الخطر الحديث الذي يواجه الاسلام ليس الوثنية ، ولكنه عدم الايمان بألألوهية ، وهناك فرع من فروع علم الاجناس البشرية هو الاثنوجرافيا ، أو وصف الحضارات الحية ، وأبسط أنواع الاثنوجرافيا الممكنة في البلاد العربية هو وصف الحياة في قرية من القرى ، يذهب عالم الأجناس البشرية الى القرية ويعيش فيها إلى أن يألف أهلها منظره ويكفوا عن رمية بأبصارهم ، وإذا كان هو نفسه عربيا فسيكون العمل أسيرا كثيرا مما لو كان أجنبيا ، يرسم هذا العالم خرائط للأرض ، محددا مواقع المنازل والحقول وقنوات الري ، وحظائر الغنم والمراعي ، ثم يدرس السكان من الناحية التكنولوجية : ما أدوات القطع الرئيسية عندهم ومن أين يحصلون عليها ؟ ماذا يصنعون بالمعادن والخشب وألألياف النباتية ، والجلود والعظام ، وقرون الحيوان والصلصال والحجر وغير هذه من المواد ؟ ويجب على عالم الأجناس البشرية كذلك أن يبحث ماذا يصنع مختلف الناس في

ساعات اليوم المختلفة ، وفي أيام ألأسبوع وفي فصول السنة ، إذ ان لكل نشاط مكانا وزمانا هما أصلح له مما عداهما ، وسيجد بعد قليل أن جميع أوجه النشاط متلائمة ، وأن البرنامج العام لعمل القرية يبدو تابعا لنموذج واحد ، (الثقافة الاسلامية والحياة المعاصرة ، محمد خلف الله ، **ص292-ص294 ، ص296 ، ص298**) .

يظهر المنهج الانثروبولوجي عند البيروني من تعلمه لغة القوم الذين يريد دراسة ثقافتهم ودينهم وفلسفتهم وعلومهم والعيش بينهم وملاحظة أمورهم وملاحظة خواصهم وعوامهم وتأمل سلوكهم ومعاملاتهم ودراسة طبائعهم وأخلاقهم وبحث فلسفتهم ومبادئ ثقافتهم والتعرف على نظمهم وأنماط حياتهم ؟ كل هذا هو ما فعله البيروني ويشهد به كتابه (تحقيق ما للهند) ويتجلى لكل من يقرأه ويتأمله فلا عجب أن نجد أحد الانثروبولوجيين المسلمين المعاصرين ، ألا وهو أكبر أحمد يقول عن البيروني إنه : (أول عالم انثروبولوجي مسلم) ، وقد أحسن الدكتور فتح الله مجتبى عندما قال : (لقد وطن البيروني نفسه لكتابة تحقيق ما للهند بعد أن قام بزيارات مكثفة للأرجاء الجنوبية والغربية للهند ، وبعد أن نذر ثلاثة عشر عاما كاملا لدراسة علوم الهند وأديانها ومدارسها الفلسفية في لغتها الأصلية ، وليس هناك دولة متحضرة في ذلك الوقت وحتى بعده بقرون أنتجت في الحياة الدينية والاجتماعية لشعوب غريبة عنها مثل هذا العمل الذي لا نظير له في سعة مجاله وتنوع موضوعاته ومنهج المقارنة الذي تبناه ، وفوق هذا كله في بصيرة مؤلفه المحايدة والعميقة ، وإذا كان البيروني قد أستخدم المنهج التاريخي والأنثروبولوجي بصورة علمية وربما بطريقة تتناسب مع المفهوم العلمي الحديث ولأول مرة في التاريخ ، فإنه كذلك استخدم منهج المقارنة بمفهومه العلمي الدقيق خير استخدام مع فارق بينه وبين العامري فيه ، فالعامري يستخدم المقارنة ليتوصل بها إلى إحقاق الحق ، وإظهار بطلان الباطل ، وهذا هو المنهج الاسلامي التقليدي بشأن هذا المنهج ، أما البيروني فيكتفي بالمقارنة كوسيلة للتوصل الى المعرفة الدقيقة ، وإدراك أعمق وفهم أوضح للموضوع قيد البحث ، وإن لم يغب عن باله قضية التوصل إلى الحق ، وهي قضية تركها للآخرين مكتفيا بتوفير المعلومات الضرورية لهم ، لقد عبر البيروني نفسه عن هذا المنهج في مقدمة الكتاب تعبيرا واضحا حيث قال : فما وجدت من أصحاب كتب المقالات أحدا قصد الحكاية المجردة من غير ميل ولا مداهنة سوى أبي العباس الإيرانشهري ، إن لم يكن من جميع الاديان في شيء بل منفردا بمخترع له يدعو إليه ، ولقد أحسن في حكاية ما عليه اليهود والنصارى وما يتضمنه التوراة والانجيل وبالغ في ذكر المانوية وما في كتبهم من خبر الملل المنقرضة وحين بلغ فرقة الهند والشمنية (فرقة البوذية) صاف سهمه عن الهدف وطاش في آخره إلى كتاب زرقان ونقل ما فيه إلى كتابه ، وما لم ينقل منه فكأنه مسموع من عوام هاتين الطائفتين ، ولما أعاد الأستاذ-أيده الله- مطالعة الكتب ، ووجد الأمر فيها على الصورة المتقدمة حرص على تحرير ما عرفته من جهتهم ليكون نصرة لمن أراد مناقضتهم وذخيرة لمن رام مخالطتهم وسأل ذلك ،

فعلته غير باهت على الخصم ، ولا متحرج عن حكاية كلامه وإن باين الحق واستفظع سماعه عند أهله ، فهو اعتقاده وهو أبصر به ، وليس الكتاب كتاب حجاج وجدل حتى أستعمل فيه بإيراد حجج الخصوم ومناقضة الزائغ منهم عن الحق ، وإنما هو كتاب حكاية فأورد كلام الهند على وجهه ، وأضيف اليه ما لليونانيين من مثله لتقريب المقارنة بينهم ، فإن فلاسفتهم وإن تحروا التحقيق فإنهم لم يخرجوا فيما اتصل بعوامهم عن رموز نحلتهم ، ومواضعات ناموسهم ولا أذكر مع كلامهم كلام غيرهم إلا أن يكون للصوفية أو لأحد أصناف النصارى لتقارب الأمر بين جميعهم في الحلول والاتحاد ، فلا حق للغرب في القول بأن المقارنة كمنهج علمي يتجاوز الإطار الكلامي الجدلي لم تعرف إلا في غرب العصر الحديث ، ولعل الدكتور فتح الله مجتبى قد أحسن التعبير عن حياد البيروني العلمي ، ودقته المنهجية ونزاهته الموضوعية عندما قال : إن كتاب الهند ليس سردا تاريخيا الآراء الهنود الدينية والعلمية ولأخلاقهم وعاداتهم ولنظمهم الاجتماعية فحسب ، فالبيروني حاول معالجة هذه القضايا بمنهج المقارنة وفي إطار عالمي وعلى الرغم من أنه يدرك جيدا الاختلافات الموجودة بين الهندوس والمسلمين في عاداتهم ولغاتهم وطرق تفكيرهم ومفاهيمهم الدينية والاجتماعية فإن أحكامه لم تتأثر بالميول الضيقة ، وعلى طول كتابه يحاول أن يقارن المفاهيم الهندية بآراء فلاسفة اليونان ، وفي بعض الاحيان بآراء المانوية ومفكري المسلمين والصوفية ، وإن استخدام منهج المقارنة يسهل عليه شرح المشكلات الثقافية والفلسفية والدينية التي يناقشها ، والبيروني في معالجاته ليس فقط مجرد عارض أو سارد ، إنما في أغلب الأحيان يقدم وجهة نظره الخاصة المستقلة حول النظريات الفلسفية والعلمية ويناقش قيمة ملاحظته هو أيضا ، ويحاول جاهدا أن يكون محايدا ، ومجردا عن الأحكام المسبقة ، ولا يسمح لمواقفه الدينية الخاصة ، وقناعاته أن تؤثر في أحكامه . . . إنه يحاول بصدق أن يقدم للعالم الإسلامي صورة صادقة للقيم الروحية الهندوسية ولما حققوه في مجال التفكير الفلسفي ومساهماتهم في مختلف فروع المعرفة الإنسانية ليفتح الطريق أمام التفاهم المشترك ، والحوار العلمي بين المجتمعين الاسلامي والهندوسي ، ولعل الدوائر العلمية تستطيع أن تقدر هذه المنهجية الرائعة والرائدة لدى البيروني إذا وضعت في أعتبارها أن البيروني كتب ما كتب في وقت كان المسلمون فيه سادة العالم حيث لا قوة تخيفهم أو تقف في طريقهم ، وكان هو نفسه في رعاية سلطان المسلمين محمود الغزنوي ، وعلى الرغم من مضي ما يقرب من ألف عام فإن منهج البيروني لا يزال غضا طريا يعطي الكثير لأبناء اليوم والغد ، وهذا ما يجعلني أقول ، إن البيروني سيبقى مفخرة من مفاخر الاسلام ومأثرة من مآثره في الجانب المنهجي لمقارنة الأديان ، ورائدا عظيما من رواده وعلما بارزا من أعلامه ومعلما عظيما من معالمه ، لقد حاول الشهرستاني بعد البيروني بقليل أن يؤرخ لملل العالم ونحلها ، ومذاهبها وفرقها في كتابه الشهير الذي عرف به (الملل والنحل) لكنه فيما يبدو لنا لم يستفد من منهج البيروني ، فلم يضف إلى ما صنعه البيروني شيئا من الناحية المنهجية ، بل إنه لم يستطيع أن يجاري البيروني على ألأقل ، نعم ربما

يكون الشهرستاني صاحب أول موسوعة للأديان في العالم كما يرى **Eric J sharpe** وهذا صحيح على ألأقل فيما يتعلق بما كتب باللغة العربية ، ولا شك أن في ذلك منقبة عظيمة للشهرستاني ، فهو من هذه الناحية يمثل نقطة مهمة من مصادر هذا العلم في التراث الاسلامي ، وقد يكون منهجه الذي بينه في مقدماته الملل والنحل معقولا الى حد كبير وبخاصة إذا لوحظ الفارق الزمني بيننا وبينه ، لكن القيمة المنهجية له ستتضاءل كثيرا إذا ما قورن بالبيروني الذي عاش قبله بقرن واحد فقط واستطاع تقديم هذا المنهج العظيم الذي يمكن أن يقارن بمناهج العصر الحديث بدون أدنى تردد (في علم الدين المقارن ، مقالات في المنهج ، دين محمد محمد ميرا ، **ص72-ص76**) .

يذكر دومينيك أورفوا في كتابه (تاريخ الفكر العربي والاسلامي) مثلما ألغى علم الكون تأليه الكواكب وأخضع كل شيء لمن صنعها (المصور) ، جرد الإنسان من مزاعمه المتصلة بإقامة نظام بعاداته المختلفة ولم يعد ينظر إليه هو أيضا إلا كمخلوق ، بالتالي أصيب بـ(ضعف أنطلوجي) ناتج من جانب اللاكائن المتواجد فيه بالضرورة ، وحتى حصة النشاط المعترف بها لديه والتي تضعه فوق الطبيعة تبدو منسوبة الى اللاوعي ، مثلما تقترح آية شهيرة : (إِنَّا عَرَضْنَا الأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُوماً جَهُولاً) الاحزاب / **72** ، هذا الضعف الأنطلوجي هو بطبيعة الحال موضوعة مشتركة في كل الأديان الخلقية التي تؤكد أنه (. . . لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ) الشورى / **11** ، عبر تكرار صيغة الله أكبر ، لا يعني المؤمنون أن الله هو الأكبر فحسب ، بل كذلك أنه وحده الكبير ، ينتج من ذلك أن أحدا لا يدوم غيره ، في حين أن كل المخلوقات آيلة إلى الزوال ، والحال أن هذه الموضوعة الثانية ، الموجودة أيضا في التوراة (سفر الجامعة) ، لا تلعب فيها دورا أساسيا في حين أن الصيغة القرآنية (. . كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلاَّ وَجْهَهُ)القصص/ **88** ، هي إحدى ركائز الفكر الإسلامي ، وينتج من ذلك عدد من العواقب الانتروبولوجية ، أن الجذر ع-ق-ل متواجد بوفرة ، خلافا لكلمة عقل ، في المقابل ، يرد الجذر (ف-ط-ر) مرة على الأقل بصيغة (فطرة) رغم كونه أقل ورودا ، وذلك في مقطع أساسي يشير إلى الاستعداد الطبيعي لدى الإنسان للتعرف على ربه الحقيقي : (فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لا يَعْلَمُونَ) الروم/**30** ، فالعقل إذا ليس مجرد وسيلة طبيعية لمعرفة الحقيقة والخطأ ، على طريقة العقل الأول **Iogos** الرواقي بل يتميز بتلون ديني أكثر بروزا بكثير ، من هنا كانت التباينات اللاحقة بين المدارس الفقهية ، حيث يقول بعضها إن الإنسان بطبيعته يتعرف تلقائيا على الله إذا لم يحوله التحريف الذي يقوم به أبناء جلدته نحو ها الدين الزائف أو ذاك ، وتؤكد المدارس الأخرى ضرورة التنزيل ليس كعامل مساعد فحسب ، بل لكل البشر ، حتى أكثرهم إخلاصا ، هذا ما ستختصره اللغة العربية التي تحب السجع كثيرا ، في ثنائية عقل ونقل : الأول طبيعي والثاني تاريخي ، سوف يعالج أكثر الناس تدينا الأول بتشكيك ، لكن في معظم الأحيان ، سوف يعد كون المرء كفوءا في العلوم

العقلية وفي العلوم التقليدية في آن معا قمة له ، يوصلنا ذلك إلى مسألة العلم ، بمعنى المعرفة ، يستعمل القرآن استعمالا هائلا هذا المفهوم بكل أشكاله (فعل ، نعت ، اسم) ، رأينا توا أمثلة عليه العنكبوت / **43** ، الروم /**30** ، لكن من المناسب أن نعين جيدا التوجهات وفق ما إذا كان الامر يتعلق بالله أم بالانسان ، فمن (اسماء الله الحسنى) نجد اسم (العالم) ، وبصورة خاصة بصيغة المبالغة (العليم) ، أي أنه يعلم كل شيء ، الظاهر منه والخفي بأختصار ، هكذا تتم الاشارة الى العلم الشامل والكلي ، لذلك سوف يعد بعض الفقهاء نعتي (عالم) و(عاقل) متعادلين ، فعلى مثال القران يعدون القدرتين المتصلتين بهذين النعتين مجرد تراكم للمعارف ، أما بالنسبة للانسان فتستعمل كلمة (علم) حتى وقت قريب الى المعرفة الدينية بمختلف أشكالها : معرفة القرآن وسنة النبي أو الصحابة (الحديث) وقواعد الشريعة التي يمكن استخلاصها منهما (الفقه) وعناصر تفسير النصوص الناتجة منهما (التفسير ، وسوف نعارض بين التفسير (بعلم) وهو الوحيد الصالح للعقول التقليدية وبين التفسير (بالرأي) ، الذي تجري مماهاته مع التفسير (بالهوى) ، لا بل المعطيات التاريخية ما دامت تعبر عن خطة الله في البشرية ، ولن يجري لوقت طويل التعبير عن مفهوم (العلم) مثلما نفهمه حاليا عنه بكلمة علم إلا مرفقا بموضوعه المحدد (الطبيعة ، الفلك ، الهندسة . . .) ، (تاريخ الفكر العربي والاسلامي ، دومينييك أورفوا ، ص**49**-ص**50** ، ص**53**-ص**55**) .

إن سبب عدم تقبل الانثروبولوجيا في العالم العربي يرجع الى معظم الباحثين العرب لم يرحبوا بالانثروبولوجيا وانتشارها في العالم العربي الى سببين هما:

الاول : عدم تقبل فكرة التطور الحيوي عند الإنسان ، بالنظر لتعارضها مع الاسلام وتفسيراته التي تؤكد أن الإنسان خلقه الله كما هو الان ، وليس نتاج حلقة تطورية ذات أصل حيواني ، ولكن ثمة بعض المفكرين العرب من دعا الى التوفيق بين الفكرتين وألأخذ منهما ما يفيد العلم ، فبينما يقول الباحث الجيولوجي الدكتور عبد الله نصيف في كتاب (العلوم الاجتماعية والطبيعية) : ليس ثمة تعارض –مطلقا- بين الايمان ومعرفة الإنسان عن الكون ، وأستخدامه هذه المعرفة للخير . . نجد أن المفكر زكي نجيب محمود يقول في كتابه (هذا العصر وثقافته) : ليست الشطارة في تخريج المعاني التي تجعلنا نتصور أن ما جاء به الدين ، هو نفسه ما يجيء به العلم في عصرنا . . وإنما المهارة كل المهارة ، هي في أن تبصرني بالطريق الذي أعرف منه كيف اخذ من الدين حافزا يحرك الارادة الى (صنع) علم جديد أقدمه لنفسي وللإنسانية جمعاء . الثاني: ارتباط نشأة الانثروبولوجيا وبداياتها التاريخية بالاستعمار ، حيث كانت الدراسات تتم على المجتمعات البدائية والمتخلفة ، بهدف معرفة بنيتها التركيبية وطبيعتها الثقافية ، مما يسهل استعمارها ، في الوقت الذي كان فيه المجتمع العربي يعاني من الاحتلال والاستعمار ، ويسعى للتحرر والتقدم ، (أطلالة على الانثروبولوجيا ، محمد سالم سليمان الفيفي) .

يعد الاستاذ فريدريك بارث (**F.Barth**) واحدا من ابرز الانثروبولوجين الاجتماعيين المعاصرين ، بل والاكثر جرأة في دراسة التغير الذي يصيب المجتمعات لاسيما التقليدية منها ، وبالتالي الوقوف على نماذج التنظيم الاجتماعي **Social Organization** الذي يعد محددا أساسيا في دراسة للتغير من خلال ارتكازه على فعلي الاختيار والقرار ، يمكن البدأ بالمحددات التي قدمها الاستاذ **Barth** للباحث الانثروبولوجي الاجتماعي عند تفسير السلوك :

أ-الفائدة من تتابعه (أي عند رصد السلوك وتتبع مواقفه) في ضوء صيغ القيم التي تمسك بها الفاعل .

ب-الوعي (من جهة الفاعل او القائم بالفعل) لذلك الارتباط الذي يقع بين الفعل ونتائجه المحددة .

أي إن التصور الذي اتخذه اغلب الانثروبولوجين الاجتماعيين بأنه ما لم نأخذ وجهة نظر الفاعل فأنه لا يمكن تفسير السلوك من جهة ومن جهة أخرى تأثير الميكانزم النفسي الذي يقع خلف الفعل الهادف للفاعل والمتركب ضمن حقول معرفية مختلفة التي ليست مجال اهتمام الباحث الأنثروبولوجي فقط أي إننا غير مهتمين بأن نكرر فهمنا للفعل وإنما الاهتمام يتجه نحو فهم الثقافات والمجتمعات المختلفة بوصفها المعتمدة على الميكانزم الذي يقع خلف الفعل الهادف عند ربط السلوك بألأنساق القيمية التصورية للفاعل نفسه ، الاستقراء البسيط للتوجهات النظرية في الأنثروبولوجيا الاجتماعية بشكل عام توضح مجموعة من النماذج **Models** النظرية وكما يأتي :

1- اتجه فريقا من الباحثين نحو دراسة النسق الذي يحكم السلوك الانساني (كالنسق السياسي أو القرابي أو الاقتصادي . .) تحت اصطلاح القواعد القانونية المقرورة اجتماعيا **Jural Rules** الملزمة لأعضاء النسق ، أي يشمل تلك الافكار المتعلقة بالالتزامات والحقوق المتداخلة بين الاشخاص والتي تقرها قيم الثقافة والموظفة بشكل واضح في نسق القرابة بوصفه الممثل الشرعي لقواعد السلوك بل وتوجيهه أيضا في ضوء ألأعراف السائدة ، أي دراسات البنائية –الوظيفية التقليدية في المدرسة البريطانية وتحت الاصطلاح الأكاديمي المعروف بـ(البناء الاجتماعي **Social Structure**).

2- وذهب فريق اخر من الباحثين الانثروبولوجيين الى الاهتمام بالنسق المتعلق بأصناف المعرفة **Cognitive Categories** عند توجيه نموذج بحثهم نحو العمليات المعرفية الأساسية للذهن (العقل) لا سيما تصوير القواعد القانونية في مراكز وفي جماعات اجتماعية ، وخير ما نجدها عند المركز الذي يتمتع به الشيخ أو الأب وسلطته في نظام النسب الأبوي أو في جماعات الفخذ والجيرة والرمز . . اي التوجه البنيوي الذي اقره الأستاذ **Struss** وتحت اصطلاح التواصل **Communication** .

3- في حين ذهب فريق ثالث الذي سيكون محور النقاش ، نحو الاهتمام بالنسق التفاعلي **Interactional System** الذي تشيد على السلوك الفردي بوصفه النموذج الذي يناقش الكابح (القيود) المفروضة على الفرد والتي تنجم عن التفاعل مع سلوك الآخرين في النسق الاجتماعي نفسه ، أي

الصياغة التي اندرجت تحت اصطلاح النموذج المولد **Generative model** ، وفي تعليق قدمه الاستاذ **Clammer** يشير الى قرب التوجه النظري للأستاذ **Barth** من توجه الاستاذ **Strauss** إذ إن كليهما وجها اهتمامات نماذجهما نحو تفسير السلوك او شرحه أكثر من الكفاية بوصفه ، ولكنهما اختلفا في طريقة التوجيه وأسلوب المعالجة للمتغيرات أو الأجزاء المجردة والواضحة إذ إن التسلسل بالإجراءات المنطقية الذهنية عند الاستاذ **Strauss** يعني تولد الصور عند الاستاذ **Barth** ، الحقيقة ان النماذج بشكل عام تصورية ، أي يعمل الباحث الانثروبولوجي الاجتماعي على تجريد الاثنوغرافية المرصودة من الميدان وتحليلها او تفسيرها وفقا للموضوع المدروس من جهة وتوجهات الباحث الاكاديمي من جهة أخرى ، وبات يوصف الباحث الانثروبولوجي الاجتماعي على انه بنائي-وظيفي او بنيوي أو صوري او تبادلي . . وفقا للنموذج الذي تبعه في مجال البحث والدراسة الانثروبولوجية ، إن التسليم بصحة نموذج دون أخر يعد امرا جزافيا ، أو ان التعصب والميل لنموذج دون اخر لا يرق بالعلم نحو التطور المعرفي فالنماذج هي بالحقيقة صياغات متعددة لحقيقة واحدة لا يمكن إنكارها او تجافيها وكل ما علينا إتباع النموذج المناسب للموضوع المدروس ، قدم الاستاذ **F.Barth** توجها نظريا عرف اصطلاحا باسم النماذج المولودة **Generative Models** الموجه نحو دراسة فعاليات التنظيم الاجتماعي ، إذ يشير : ينبغي أولا الاهتمام بدراسة الصورة **Form** في الحياة الاجتماعية والتي تتكون من تلك التسلسلات المتسقة في السلوك ضمن مجموعة كبيرة من الفقرات (المهام) التي يقوم بها الفرد ، أي وصفها **(Barth)** بأنها مختلفة عن تلك النماذج المقدمة من أتباع المدرسة الوظيفية البريطانية بشكل خاص التي تركز على اهتمامات الباحث كنقطة أساسية والسبب في ذلك يعود الى الاعتماد المسبق للباحث على نماذج مشيدة أو نحو وصف الانماط السلوكية للصور الاجتماعية عندما تكون السمات البنائية معروضة أمام الباحث وثابتة عند دراسة المجتمع ، ويضيف ان النماذج التي نقدمها تختلف عن تلك المتبعة من الباحثين لا سيما أتباع المدرسة البنائية –الوظيفية عند دراسة السلوك المعروض بهيئة صور اجتماعية ، إذ انها ليست معدة لتكون مماثلة لما تم ملاحظته عن انتظام الحياة الاجتماعية التي قيد الدراسة وإنما عوضا عنها هي المصممة لكي تماثل ما هو ملاحظ في انتظام الحياة الاجتماعية وبإجراءات محددة تستطيع توليد مثل هذا الانتظام او الصور الاجتماعية ، إذ ينبغي ان تضم النماذج على عدد محدد من الأجزاء المجردة الواضحة ، فالضخامة لأي منها يمكن أن يكون متنوعا ، وبذلك يستطيع نموذج مصنوع قدمه الباحث إلى إنتاج العديد من الصور المختلفة ، وبإتباع التسلسل بالإجراءات المنطقية تتولد الصور ، ويمكن مقارنة الصور المتولدة بالنموذج المصنوع مقابل الصور الامبيريقية للأنساق الاجتماعية إذ تعين المقارنة على بيان ذلك التطابق الموجود بين السمات الشكلية للصورتين ، فالصورة الأمبيريقية تختص بالسمات التي تمثل المجموعة المحددة للمتغيرات في النموذج ، إن الفكرة الأساسية في النماذج وفي أي معدل لها تتعلق بالسمات العامة أو

خواص الانتظام وان المطالبة بصدقها في النموذج لن تكون ما لم توضح المادة التي أعتمدتها ، فالتوليد يكون بالنموذج الذي يشرح السلوك المعروض بتوزيع تكراري غير عشوائي للأفعال ، وإذا كانت الفكرة الأساسية في النماذج هي الصور فإن العنصر الأساس لهذه الفكرة هو الاختيار **Choice** الذي ينفذ في الحياة الاجتماعية عن طريق كوابح معينة وحوافز ، وإن حاصل جمع تطبيقات الناس للأختيارات النافذة في الحياة الاجتماعية يتمثل بتلك الكوابح المجتمعية والحوافز الانسانية وفي ضوء الأوضاع الاجتماعية بوصفها المنتجة للصور ، كما ينبغي لهذا الحاصل من التطبيقات إن يكون رابطا للعوامل المحددة لتلك الأوضاع الاجتماعية بأنماطها المنتجة إذ إن الارتباط يعتمد على نزعات او ميول الناس **Human Dispositions** التي تعمل على تقييم الأوضاع وما هو متوقع في إن يقوم به الناس ، إذا أردنا أن نكشف المدى الذي تشيع به الأنماط في صورة اجتماعية ، فإننا نفترض بأن هذه الأنماط تمثل الناتج الهائل للعديد من الاختيارات المعزولة والقرارات صنعها الناس عند تمثيل الناتج الهائل للعديد من الاختيارات المعزولة والقرارات صنعها الناس عند تمثيل احدهما للآخر وجها لوجه ، أو بعبارة أخرى هي التي تولدت من خلال عمليات التفاعل في صورتها التي تعكس الكوابح والحوافز تحت أي فعل إنساني ، وعليه فالنماذج (بمعناه العريض) هي : التمثل النظري لمجموعة مترابطة من العوامل المفترضة من الباحث المختص ، يتم توظيفها في الدراسات الحقلية بوصفها المحددة أو المفسرة للظواهر التي نلاحظها ولها ثلاثة استخدامات هامة :

1- تزود الباحث بنوع من الفهم والشرح إلى أي نموذج تعود الصورة التي تحت الملاحظة فكفاية النموذج تحتاج الى عملية الوصف اما شرح الصورة فأنه يحتاج الى كشف ووصف العمليات التي ولدت الصورة .

2- تزود الباحث بالوسائل التي تصف وتدرس التغير في الصور الاجتماعية مثل تلك التغيرات التي تحدث في المتغيرات الأساسية **Basic Variables** التي تولد الصور .

3- تسهل النماذج عملية التحليل المقارن للظواهر المدروسة بوصفها المساوية منهجيا للتجربة .

ولأجل التوضيح نسوق المثال الاتي الذي يشرح عملية تصميم النموذج وتوليد الصور لجماعات النسب غير الخطية في مجتمعات الشرق الأوسط (يبين الأمبيريقي لمجتمعات الشرق الاوسط والكلام لـ**Barth** مجموعة من الانطباعات ، إذ بين أناس القبائل المختلفين يكون أتحاد جماعات النسب غير الخطية الشكل الغالب وليس ألدائمي ، إلا انه ليس هنا أي اندهاش محدد تماما بين بناء النسق القرابي والنسق السياسي ، ولا أختلافات واضحة في النسق القرابي الذي يترابط (يتلازم) مع حضور او غياب الأفخاذ المتحدة سياسيا . . . الحقيقة انه في بعض المناطق يكون كيان جماعات النسب غير الخطية مستمرا بشكل مألوف من خلال القوة الفيزيقية الخارجية ، وإنها تقفز نحو الأعلى مرة أخرى مثل الأشجار في الحديقة ، بينما تكون في مناطق أخرى متفتتة وتبدو غير واضحة من دون تعقبها . . ولكي

نفهم هذا الاختلاف (الحضور والغياب) نحتاج الى بيان عملية نمو جماعات النسب غير الخطية . . ولفهم وشرح هذه الصورة الاجتماعية نحتاج الى تصميم نموذج مولد . . اي نعمل على ربط مفهوم النسب بما يمكن أن نأخذه من مفهوم الشركة **Incorporation** والتي نبدأها بالتفريق بين الحقوق عبر الاشخاص المؤثرة وجوبا على ذلك الشخص ، والحقوق بوصفها المقابلة للعالم (المحيط) عبر الأشياء التي تقود الى العزل من المبدأ الاجتماعي الأساسي ، لأن التعاون يدور عن الملكية المشتركة ينبغي ان يظهر بين المشتركين بالملكية علاقات متحدة ، أو شركة لأنه ولأغراض ثابتة تكون اهتماماتهم متطابقة وغير مفصولة ، فعالياتهم وجها لوجه واحدهما للآخر والاستجابة الى الحقوق ينبغي ان تكون موجهة بأقصى حد نحو مجموع ممتلكاتهم . . سأفترض انه في علاقات الشركة يكون تقييم الربح والخسارة من خلال الأعضاء يبقى عاملا ، وان العرض للشركة غير مقبول ، وان الجماعة المتحدة ليست محشدة بالعضو ، اذا خسارات الشخص ذلك بالعضوية هي ألأكبر من ربحه ، تظهر أهمية التبادل عند مناقشة توجهات **Barth** النظرية في عزل العملية الاجتماعية الأساسية التي تكون موضع البحث ، يشير **Barth** إذ بالرغم من سهولة المفهوم إلا انه يعد الأداة المؤثرة عند التطبيق بشكل انتظامي وبالقدرة التي يظهرها عند مناقشة التحديدات الإستراتيجية المفروضة على ألأشخاص الملزمين في أداء فعالية اجتماعية والرؤية في الحصول على بعض الأشياء الملزمين في أداء فعالية اجتماعية والرؤية في الحصول على بعض الاشياء التي تمتلك قيمة أكثر من غيرها وتظهر تحفيزات التبادل بتوضيح التأثيرات التي تركبت في تعدد الفاعلين المتداخلين بالنشاط إذ يطلب كل واحد منهم متابعة المسار التبادلي الأحسن للسلوك عند تفاعل احدهما مع الأخر فيظهر نتائجه بهيئة أنماط متكررة من السلوك تكون ملازمة للحالات الاجتماعية المتشابهة التي يقوم بها المتفاعلين ، اتجه الاستاذ **Barth** نحو التبادل **Transaction** في شرح السلوك الملاحظ بوصفه يمثل احد القواعد التي تحكم التداخلات بين المراكز في الأوضاع الاجتماعية من خلال مبدأ المبادلة أو المقابلة بالمثل **(reciprocity)** المفروض على أعضاء المجتمع والواضح من البحوث الانثروبولوجية شيوع هذا المبدأ منذ مدة ليست بالقصيرة كما تناوله السوسيولوجبين في تطوير النظرية الاجتماعية لا سيما عند **Homans** ، ولأجل مناقشة مفهوم التبادل الذي استخدمه **Barth** لا بد من تقريبه بالتوجهات التي طرحها السوسيولوجي **Homans** الذي يشير إلى إمكانية تفسير السلوك الاجتماعي المباشر أو الأولي في إطار علم النفس السلوكي ومبادئ علم الاقتصاد اذ يمكن للإطارين في الواقع الفعلي ان يكونا إطار واحد طالما ان كل واحد منها ينظر الى السلوك الاجتماعي بوصفه دالة لفوائده وارباحه وجزاءاته التي تعتمد في كمها ونوعها على الثواب والعقاب الذي تجلبه ويفهم كلاهما تبادل النشاطات الإنسانية في ضوء المكافأة والتكلفة ويفسر كلاهما تلك النشاطات من خلال المقارنة بين تكلفة أفعال معينة والمكاسب التي تتحقق من ورائها بالنسبة للفاعل ، إذا التفاعل الاجتماعي بهذا المنظور

هو تبادل **exchange** للمنافع والخدمات يحاول كل فاعل من خلاله اختزال التكاليف وتعظيم الإرباح كما يرى **Homans** ان موضوع البحث هو السلوك الفعلي والتفاعل بين الاشخاص وليس المعايير والقواعد التي تطبق على مواقف التفاعل بينهما كما تمثل التكلفية والربح والمكافأة مفهومات أساسية وضرورية لفهم السلوك بوصفه تبادلا وفي المعادلة التي تشير الى ان الربح =المكافأة=التكلفة ، فالتبادل لن يستمر إلا إذا كان طرفاه يحققان ربحا وان السر الصحيح والواضح للتبادل الإنساني هو تقديم للأخر سلوكا أكثر قيمة بالنسبة له من تكلفته بالنسبة لك وان تحصل منه على سلوك أكثر قيمة بالنسبة لك من تكلفته بالنسبة له ، ولكن **Barth** تناوله بشكل أكثر دقة إذ عده القلب المحرك للتبادل وإن التبادلات المتتابعة المألوفة في الواقع الاجتماعي مسيطر عليها وبشكل منتظم من خلال مبدأ المبادلة بالمثل ، ويمكن توضيح المفخوم عند ربطه أو مقارنته بأصطلاح البناء الاجتماعي الذي توجه اليه الوظيفيون إذ إن العلاقات التي يضمها البناء هي المستمدة والممكن اشتقاقها من تبادلات اقتصادية شائعة ، إن قياس الأهمية التحليلة للتبادل بالنسبة لـ**Barth** هي المنتظمة في فكرتنا الكلية عن القيم إذ تكون المبادلات بلا معنى إذا أرادت إن تعبر عن بعض الأشياء التي تمتلك قيمة ما لم تكن مطلوبة من الناس في الحياة العملية والتي فضلت عن الاشياء الأخرى الأقل قيمة أي بمعنى القيمة القصوى ، إذ هي الفكرة الصائبة كونها أخذت شكلها الاعتيادي في الفعل الاستراتيجي الموجه عند الاستجابة التي يقوم بها الفاعل لأهمية هذه المبادلات أي أن تصور الفاعل لأهمية التبادلات تصنع الغرض الهادف لقيام مجموعة من المبادلات بين أنفسنا الآخرين ، إذ يأخذ السلوك التبادلي موقعه عند الإشارة الى مجموعة القيم التي تحكمنا في الحياة الفعلية بوصفها تعممت بكوابح وحوافز وعلى عنصر الاختيار الذي يأخذ موقعه بالإشارة إلى عملية صياغة المراكز الاجتماعية قبل التأسيس الممكن رصدها من خلال طبيعة توزع القيم على الأوضاع الاجتماعية التي يشغلها أصحاب المكانات المتعارف عليها في فعالية او صورة معينة وبأقل ما يمكن جمعه من الحقوق الملزمة لأصحاب المراكز ، ان المبادلة عند **Barth** تقف عند المعايير والقواعد القيمية التي تعممت بكوابح وحوافز مجتمعية ، أما المبادلة عند **Homans** فقد تنكرت المعايير وجردت القيمة منها لذا يتصرف الفاعل عند **Barth** في ضوء أفتراضه الذي يشير الى ان القيمة المحرزة هي الأكثر والمساوية للقيمة المفقودة في حين الفاعل عند **Homans** يتصرف في ضوء افتراضه الذي يشير الى عدالة قيمة الممنوح بالنسبة الى المكتسب ، رأى **Barth** ان التحليل الأنثروبولوجي يجب ان يرتبط بالعملية **Process** او ان يكون ذو صيغة عملية ، وأنه يجب ان يكون التفسير بالبحث عن وجود الصيغ وألأشكال الاجتماعية مثل أنماط العشائر الانقسامية ووحدات الإنتاج الاقتصادية وأنواع التحالف السياسي . . في عمليات التفاعل اليومي الذي يمكن الوصول إليه بالتركيز على سلوك التبادل الاجتماعي ومعالجته على أنه التفاعل المستمر المنتظم المحكوم بالتناوب وينتظم سلوك التبادل الاجتماعي وفقا لقوانين الاستراتيجية او ما يعرف

اصطلاحا بأسم نظرية اللعبة او المباريات **Game Theory** التي بنيت على فكرة أساسية او محددة تدعي بأن القيمة التي يتم اكتسابها ام ان تكون أكبر من القيمة التي فقدها او تعادلها ، والتي استخدمها **Barth** تحت اصطلاحات المنفعة الشخصية وتعظيم الربح بوصفها تمثل الغاية التي يسعى الأفراد دائما الى تحقيقها ، انتقد **Barth** البنائيين-الوظيفيين عند النظر الى المجتمع على أنه نظام أخلاقي ، وعدم توضيح العملية الاجتماعية الخاصة بتلاقي الاوامر الاخلاقية **Moral Injunction** بالنمط . . إذ يفترض على الانثروبولوجي ان يركز على العملية التي تتكامل بها العناصر النظامية المختلفة والظروف والعمليات التي تعمل على إيجاد معاني عامة ومشتركة او تعمل على وجودها ، ويعني بذلك عملية التبادل الاجتماعي ، كما يؤكد عدم قدرة البنائية-الوظيفية على معالجة مفهوم التغير **Change** لعجزها في التعامل مع السلوك كعملية اجتماعية **Social Process** ، أكد **Barth** على مبدأ التغير كمرتكز يقوم عليه التحليل الاجتماعي وله نوعان العادي والكبير ، أما العادي فيتجه نحو التفاعل الاجتماعي بين الفاعلين الذي يدخلهم في مواقف تصلح كلها كوسائل لتحقيق الهدف ولكن ليس بذات المستوى من النجاح والكفاءة إذ لابد من الفاعل أن يتخذ قرارا بين أي البدائل أصح من غيرها (يعني يمكن ان تحقق له عائدا ونجاحا كبيرا مقابل اقل خسارة أو تكلفة ممكنة) ولكن اتخاذ القرار لا يحدث في فراغ ، فهناك ما يقوم به الممثلون الآخرون من أفعال وطبيعة العمل الذي يود الممثل ان يحققه والظروف الاجتماعية والمادية التي ستلحق به في حالة الفشل فكل هذه الوسائل لا بد من حسابها قبل ان يتخذ الفاعل قراره أو بمعنى آخر لا بد له عند اتخاذ القرار وحساب معادلة العائدات والحوافز والكوابح بكل أنواعها وأبعادها بيد أن نظرة المتفاعلين وتقييم لكل هذه العناصر حتى في الموقف الاجتماعي الواحد تختلف اختلافا بينياً ومصدر ذلك إن كلا من الفاعلين له تجاربه الشخصية وخبرته وذكاؤه وأسبقياته المختلفة (فما هو في غاية الأهمية عنده قد يكون غير ذي أهمية عند غيره) ومن جملة هذه الاختلافات تنتج أنماط متباينة من السلوك والتصرفات ، إذا التغير الاجتماعي والعادي أو البسيط ناجم من اختلافات وجهات النظر في تقييم الأهداف والحوافز والكوابح والبديل وأهمية النجاح ومقداره والخوف من الفشل وتحمل الخسارة ، قدم الاستاذ ادريس سالم الحسن عام **1987** مقالا عن موقف **Barth**النظري في الانثروبولوجيا المعاصرة ألذي أشار فيه : أكتسب **Barth** أهمية خاصة لنا في العالمين العربي والإسلامي لأن معظم أبحاثه الميدانية قد أجراها في تلك المنطقة (الشرق الاوسط) مثل دراسة البتان في أفغانستان والغور في السودان والبلوش في إيران والأكراد في شمال العراق فضلا عن دراسته لمدينة صحار في عمان وبالرغم من أهمية توجهاته إلا إننا نجهله في العالم العربي ، وفي نفس الوقت لا يخلو كتاب صدر باللغة الانكليزية عن أنثروبولوجيا الشرق الأوسط من نقاش لبعض نتائج أبحاثه الميدانية ، وعلى العموم يمكن تلخيص الموقف النظري للأستاذ **Barth** عن دراسة العمليات الاجتماعية والتنظيم الاجتماعي بالنقاط الآتية :

أ-التكرارات : ويعني به أي السمات العامة للحياة الاجتماعية تظهر بهيئة تكرارات غير عشوائية في الافعال وان عمل الباحث يتجه نحو طبيعة تكرر هذه الأفعال لكي تأخذ صيغتها التكرارية .

ب- الاختيار : هو التوجه نحو أسباب السلوك الإنساني أو حالاته وليس نحو أعرافه ، وإن الناس بطبعهم يعملون على الاختيار بين بدائل مختلفة واتخاذ القرار .

جـ-الكوابح والحوافز : يرتبط هذان المفهومان بالإبعاد القيمة السائدة ، إذ توجد ضوابط معينة تكبح سلوك الفاعلين وحوافز معينة تدفعهم إلى القيام بسلوك معين دون غيره ، غير أن المعادلة بين الكوابح والحوافز هي التي تشق قناة الاختيارات .

د-صنع النمط السلوكي : أي العمليات التابعة إذ ان دراسة الصورة ضرورية بالتأكيد لكن المغزى المهم يتجه نحو القدرة بوصف الصورة ، ولكي تأخذ الصور شروحها فإن الكفاية تتطلب وصف العمليات التي تولد الصورة (فريدريك بارث ونماذج الانثروبولوجيا الاجتماعية المعاصرة ، إعداد : ياس العباسي).

إن مسألة المعتقدات مثلا تدرس لكن ليس بأسلوب اجتماعي علمي بل في مضمار كلامي وهنا يمكن النقص في ذلك ، كذلك الحال بالنسبة للمطالعات في الفقه والحديث والفلسفة والعرفان ، لكن هناك مجالات مفتقدة كعلم الاجتماع مثلا أو علم الإنسان (الانثروبولوجيا) الشيعية ، فلا يوجد لها حيزا في الحوزة أطلاقا ، وليست الحوزة وحدها بل في جميع مؤسسات البلد ، وبعد عامين أو أقل وصلت إلى نتيجة تقول [انه لا يوجد أي بلد يمارس هذا العمل أساسا ، فجاء تأسيس هذا المركز لسد الفجوات لدى الجمهور الشيعي في دراسات التشيع والتعريف بالمذهب ، وليس غايته تكرار السابق ، بل هو في صدد تأمين النقص الحاصل وبعبارة أخرى القيام بأعمال ونشاطات تعني الشيعة أهملت سابقا ، وهذا اللقاء مع الدكتور تقي زاده مسؤول مركز الدراسات الشيعية ووجهت إليه عدة أسئلة منها :

- ما هي قراءتكم للفجوات الموجوده في طريق الدراسات الشيعية ؟

أولى الفجوات الموجوده اليوم في القطر والحوزة هو ذلك النقص في الدراسات الاجتماعية والانثروبولوجيا (علم الإنسان) ، أي رصد ما يقوم به الشيعة اليوم وما يعتقدون ويعملون به من أعمال وما هي توقعاتهم ؟ وتقاليدهم في الحياة ؟ وما هي المتغيرات التي طرأت على المجتمع الشيعي قياسا بالقرن الماضي ؟ وما هي أهدافهم ؟ فهذه هي الضرورات التي أشرت إليها في مطلع البحث لتكوين الهوية الشيعية ، أما نشاطات الشيعة في هذا الصدد فلم تخلو هي ألأخرى من نواقص ملحوظة من قبيل مطالعة التاريخ فلم يرصد التاريخ السياسي للشيعة بشكل مطلوب ، كذلك الحال بالنسبة لتاريخهم الاجتماعي ، فعلينا أن ندون تاريخ الشيعة الاجتماعي ونسد احتياجاته ، أما النقص الحاصل في مجال الإلهيات والدراسات الكلامية فهو يتمثل في أن ردود الشيعة وبراهينهم كانت توجه مخالفة لأبناء العامة وتفنيدا لهم ، لأن غالبية الخلافات مع الشيعة هي من قبل مذهب أهل السنة ، لذا كانت

المؤلفات لا تخلو من ملاحظة أوضاعهم ، فمثلا من جملة المسائل المطروحة هو قضية الصلاة ووضع اليدين فيها (التكتف وعدمه) ، أو مسألة صلاة التراويح والتوضوء وما شاكل ذلك ، وحتى في الوقت الحاضر هناك مؤلفات تناقش الشبهات المطروحة من قبل أبناء العامة ، أما منحى علمائنا المعاصرين فهو بعيد كل البعد عن آراء وشبهات المستشرقين وبعبارة أخرى ليس لديهم إطلاع بالدراسات الحديثة من اجتماع ، ولسانيات وانثربولوجيا واستشراق وغير ذلك ، لذا يجب علينا ترجمة ما يكتبه المستشرقون عن الإسلام والتشيع كي يتسنى لكتابنا والباحثين الرد على شبهاتهم ومناقشتها خصوصا الحديث منها ، وأتذكر حين ألتقيت بأحد المراجع المعاصرين وشرحت له أن إحدى نشاطاتنا هي ترجمة المفردات الشيعية للقواميس الشهيرة في العالم مثل (أمريكانا ، بريتانيكا ودائرة المعارف الاسلامية) فكان منه أن رحب بالمشروع كثيرا وأثنى عليه ، وأضاف إننا لو كنا نطلع على ما كتبه المستشرقون لطرأ أختلاف جذري على ما كتبناه نحن حول الشيعة والتشيع ، فأنا أرى ان هذه المسائل من الضرورات الحاكمه على منهجية الدراسات الشيعية ولا بد من مراعاتها ، (مجلة المنهاج / العددالتاسع والثلاثون ، ص**79**-ص**80**) .

لا يكتفي اركون بتطبيق المنهج التاريخي على الاسلام والتراث العربي الاسلامي بل يضيف الى ذلك تطبيق المنهج الانثروبولوجي من اجل فتح ورشات عمل جديدة للتحليل والتأويل فيجترح لنفسه اتباع منهجية انثروبولوجية مختلفة عن المنهجية التقليدية في علم التاريخ ، وهذا ما يجعل منهجه في دراسة التراث العربي الاسلامي يختلف عن منهج محمد عابد الجابري الذي لا يقف موقف الباحث الانثروبولوجي في دراسة الثقافة العربية الاسلامية ، بتركيزه على الثقافة العالمة فقط حيث يقول: "اننا قد اخترنا بوعي التعامل مع الثقافة "العالمة" وحدها فتركنا جانبا الثقافة الشعبية من امثال وقصص وخرافات واساطير وغيرها لأن مشروعنا مشروع نقدي ، ولأن موضوعنا هو العقل ، لأن قضيتنا التي ننحاز لها هي العقلانية ، نحن لا نقف هنا موقف الباحث الانثروبولوجي الذي يبقى موضوعه ماثلاً امامه كموضوع باستمرار بل نحن نقف من موضوعنا موقف الذات الواعية ، وهذا ما يرفضه اركون تماما في مشروعه"الاسلاميات التطبيقية" (pour une Islamologie appliquée) اذ كثيرا ما اكد ان روح "الاسلاميات التطبيقية" مشتقة من كتاب الانتروبولوجي الفرنسي "روجيه باستيد R. BOSTIDE" الانثروبولوجيا التطبيقية" " L' Anthrologie appliquée " ولكن الانثروبولوجيا بعد ان تتحرر من النظرة الاستعمارية وهي النظرة التي كانت تقوم على النموذج الديكارتي الذي يدعو للمعادلة التالية: "ان تفهم او ان تعرف = ان تتأهب للشيء من اجل السيطرة عليه ، لكن من اجل ان تسيطر فانه ينبغي

البدء بالمعرفة اولاً لكنك لن تستطيع ان تعرف (او تفهم الشيء) الا بشرط اساسي: هو ان تتحرر ولو للحظة واحدة من هاجس السيطرة ، فالبعد الانثربولوجي اساسي في تحليل اركون للثقافة العربية الاسلامية خاصة بعد ان تحررت الانثربولوجيا من اغراضها الاستعمارية واهدافها الايديولوجية واصبحت نظرة علمية غرضها استكشاف ماضي الشعوب والمجتمعات من اجل بناء حاضر هذه الشعوب بما يتناسب وطموحاتها في التقدم ، ويهتم البحث الانثربولوجي بدراسة الانسان من كل جوانبه وابعاده بهدف فهمه بشكل متكامل ومترابط وفهم حياته في الماضي وفي الحاضر ، "الانثربولوجيا تبرز بالدرجة الاولى اهمية التشابه والاختلاف بين الجماعات البشرية ، فالمقارنة تشكل باستمرار الخلفية الدائمة لكل دراسة مفردة وهذا ما دفع المهتمين بهذا الميدان الى الابتعاد عن دراسة الحضارة الصاهرة لكل اختلاف او تمييز اي عن دراسة الحضارة التقنية والعلمية الحديثة والسعي وراء مجتمعات مازالت خارج هذا الاطار مجتمعات البدائيين او المجتمعات النيوليتية (الزراعية او الرعوية) او ما قبل النيوليتية مجتمعات الصيد القطاف ، وبالتالي فان البحث الانتربولوجي بحث مقارن بالدرجة الاولى يرفض التمركز حول هوية واحدة ولا يأخذ بالدراسات الاحادية فهو متعدد الميادين والاختصاصات اي يهتم بكل عوامل الحركة التاريخية للمجتمعات البشرية ولا يكتفي بالنصوص المكتوبة فقط كما يفعل الجابري اذ يهتم بالثقافة العالمة فقط ، وانما يهتم بالثقافة الشفهية بالخيالات والاوهام بالابداعات الثقافية والاغراض السياسية والمصالح الاقتصادية والتصورات الايديولوجية ، فالقراءة الانثروبولوجية للتراث العربي الاسلامي هي قراءة شاملة كما انها تقوم على المقارنة مع بقية التراثات الدينية والثقافية الاخرى في الماضي والحاضر ، وهذا ما يفسر لنا الحاح اركون على دراسة العلم الانثربولوجي وتدريسه "فهو الذي يخرج العقل من التفكير "داخل السياج الدوغمائي المغلق"الى التفكير على مستوى اوسع بكثير: اي على مستوى مصالح الانسان اي انسان كان في كل مكان ، كما ان العلم الانثربولوجي يعلمنا ، كيفية التعامل مع الثقافات الاخرى بروح منفتحة متفهمة وضرورة تفضيل المعنى على القوة او السلطة ثم تفضيل السلم على العنف والمعرفة المنيرة على الجهل المؤسس او المؤسساتي ويضيف اركون الى هذه الوظائف المنوطة بالعلم الانثربولوجي انه يمارس عمله كنقد تفكيكي وعلى صعيد معرفي لجميع الثقافات البشرية المعروفة ، انه يمارس عمله هذا بعيد عن التاويلات التاريخانية الايديولوجية ، (الانسنة و التأويل في فكر محمد اركون ، كيحل مصطفى ، ص276-278 ، بيروت ، الدار العربية للعلوم ، 1432 / 2011).